JESUS-ANTONIO COLLADO

KIERKEGAARD Y UNAMUNO

LA EXISTENCIA RELIGIOSA

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

KIERKEGAARD Y UNAMUNO

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

JESUS-ANTONIO COLLADO

KIERKEGAARD Y UNAMUNO

LA EXISTENCIA RELIGIOSA

EDITORIAL GREDOS

© Editorial Gredos, Madrid, 1962.

N.º Registro: 709-62. — Depósito legal: M. 2819-1962

Gráficas Cóndor, S. A.—Aviador Lindbergh, 5—Madrid-2 1478-62

"Are passions, then, the pagans of the soul?
Reason alone baptizet?"
"¿Son, pues, las pasiones lo pagano del alma?
¿La razón únicamente la bautizada?"

YOUNG [1]

[1] *Night thoughts (Pensamientos nocturnos)*, IV, v. 629. Es el lema de *Enten-Eller*, citado por Kierkegaard en danés como sigue: "Er da Fornuften alene doebt, ere Lidenskaberne Hedninger?"

INTRODUCCION

La presente obra se propone un doble objeto: primero, exponer la concepción religioso-existencial del hombre en Sören Kierkegaard; segundo, investigar la posible influencia de tal concepción en el pensamiento de Miguel de Unamuno.

La extraña personalidad espiritual de Kierkegaard está despertando, precisamente en la actualidad, un nuevo interés. Esto se debe sin duda a que el pensador danés encierra en sí algo de misterioso que, si bien por una parte lo hace sombrío y en cierto modo repulsivo, sin embargo por otra le confiere interés y un atractivo casi seductor. No en vano se ha dicho de él que es una nueva expresión de la genialidad como seducción, una nueva encarnación del seductor.

Sören Kierkegaard nació en Copenhague el año 1813, ciudad en que pasó toda su vida, excepto dos breves estancias en Berlín, y donde murió, joven aún, el año 1855. Su obra literaria permaneció prácticamente desconocida hasta que se tradujo al alemán a principios de siglo. A partir de aquí, ha pasado a ocupar una posición excepcional en el mundo religioso y literario de nuestra época. Podría decirse que Kierkegaard forma una cúspide de donde parten las diversas corrientes características del pensamiento contemporáneo: la teología dialéctica, los distintos existencialismos, los métodos psicoanalíticos. En él tienen su nuevo punto de partida las concepciones antropológicas individualistas de la filosofía actual.

En España, la personalidad de Kierkegaard es poco conocida. Hasta estos últimos años, de todas sus obras solamente se había traducido al español *Begrebet Angest (El concepto de la angustia)*. Hoy existen traducciones argentinas de algunas obras más, pero es dudoso hasta qué punto tales traducciones puedan llegar a dar a los lectores

de lengua española una idea cabal del pensamiento y de la personalidad de Kierkegaard. Con todo, merced a estas traducciones el interés por el filósofo danés es también creciente entre nosotros.

A dar un nuevo impulso a este interés viene la presente obra, que interpreta el pensamiento religioso-existencial de Kierkegaard basándose en el estudio de los textos originales, y teniendo en cuenta la repercusión de tal pensamiento en el ámbito intelectual europeo. La presente obra es una exposición general de todo el sistema kierkegaardiano de la personalidad, pero partiendo del ángulo religioso o teológico, único a través del cual es posible estudiar y comprender al pensador danés.

Mas hay un motivo especial por el que Kierkegaard interesa doblemente en España: es su parentesco espiritual con Unamuno. Por esto no es posible a un español acometer la tarea de estudiar a Kierkegaard para traducir a la lengua castellana su pensamiento hondo y sombrío, sin recurrir también a Unamuno, en cuyos escritos, modelo de casticismo hispano, se muestra ciertamente la huella del pensador danés. Unamuno fue sin duda el primero que en el mundo meridional descubrió las inquietudes religiosas del gran solitario de Copenhague. Estamos, pues, ante el hecho de que precisamente un español, cuando el nombre del danés era todavía muy poco conocido en Europa, y sus escritos apenas se habían editado íntegros en su propio país, se solazaba leyéndolo en su idioma original en el retiro de la provincia. Este hecho podrá tener mayor o menor importancia, pero es por sí mismo lo bastante significativo para movernos a investigar el pensamiento de Unamuno a la luz del pensamiento de su hermano espiritual, Sören Kierkegaard. Hoy es una realidad, que la historia del pensamiento ha fundido ambos nombres bajo un mismo símbolo.

La crítica unamuniana, sobre todo la más reciente, viene insistiendo en la influencia de Kierkegaard en la obra de Unamuno, pero sin precisar ulteriormente el grado y forma de tal influencia, pues en primer lugar no se parte del estudio directo del pensamiento de Kierkegaard, y en segundo lugar no se compara la totalidad del sistema unamuniano con la totalidad del sistema kierkegaardiano. Así abunda la creencia de que Unamuno debiera al pensador danés sus inquietudes religiosas y señaladamente su concepción de la fe, o de que la angustia o congoja unamuniana no es otra cosa que un plagio más

o menos juicioso de la teoría kierkegaardiana de la angustia. El hecho, no del todo exacto, de que Unamuno aprendiera el danés para leer a Kierkegaard, hizo suponer en él una inmensa pasión kierkegaardiana. Partiendo de aquí se le ha considerado en algún sentido como una reencarnación del danés (el mismo Unamuno debió de haber dicho en alguna ocasión bromeando que él, en una anterior existencia, había vivido en Copenhague), y como un trasunto, en el mundo meridional, del pensamiento del nórdico.

En qué grado tenga todo esto fundamento, sólo se puede precisar mediante un amplio estudio comparativo del pensamiento de ambos autores. En este estudio tiene capital importancia, como base de objetividad, no sólo la impronta de Kierkegaard en los escritos de Unamuno (v. g. citas, ideas análogas, además de los diversos aspectos de la concepción general en cada caso), sino también la huella de Unamuno en los escritos de Kierkegaard, es decir, los subrayados y anotaciones marginales en los volúmenes por él utilizados, como exponente de los intereses en la lectura y de la inmediata impresión en el momento.

Así la presente obra reúne una confrontación global de ambas concepciones y un minucioso análisis de detalles en que se muestran analogías y divergencias de alcance diverso para el conjunto. Aparte del interés que representa en sí misma la exposición del pensamiento religioso-existencial de Kierkegaard, este aspecto de confrontación detallada con el pensamiento religioso de Unamuno tiende a ser una ulterior aportación a la crítica unamuniana.

La estructura de la obra intenta ser unitaria y sistemática, presentando las diversas partes y capítulos progresivamente eslabonados y en absoluta interdependencia. Esta estructura responde al sistema de Kierkegaard, no al de Unamuno, el cual exigiría un orden distinto de exposición. La exposición del sistema de Unamuno difícilmente podría hacerse partiendo del existente religioso en cuanto religioso. Mas en la presente obra no se trata de exponer a Unamuno directamente, sino en cuanto visto a través del sistema de Kierkegaard y comparado con él. Hemos sacrificado nuestra concepción del sistema unamuniano a la del sistema kierkegaardiano, a trueque de poder apreciar mejor la influencia de éste en aquél.

El sistema kierkegaardiano de la personalidad es, en efecto, un sistema del existir religioso, del individuo en cuanto existente religioso. Bajo este aspecto, el problema existencial humano aparece medido por las categorías teológicas de fe y pecado. De aquí el carácter eminentemente teológico de la exposición. Pues no hay que olvidar que Kierkegaard es ante todo teólogo, y por tanto, ni su metafísica, ni su ética, ni su estética, son concebibles si no es suponiendo su pensamiento teológico. La Revelación evangélica es en su mente el nuevo comienzo de la existencia, y por esto también la suposición y el punto de partida del pensamiento. Prescindiendo de la Revelación sólo se puede pensar en pagano.

Mas la existencia religiosa es primeramente existencia humana, y por esto la base del problema de la existencia religiosa es de carácter filosófico, antropológico. La implicación teológica surge tan pronto como la existencia pura se considera asumida a una forma de existencia superior en virtud de una intervención directa por parte de Dios. La existencia, en cuanto asumida, es el punto de partida de Kierkegaard, y el hecho de ser asumida constituye la antinomia existencial reduplicativa.

Se impone, por tanto, un método antropológico en la exposición, y el recurso a categorías psicológicas y filosóficas, cuales son la angustia y el conocimiento, la desesperación y el devenir, etc., categorías mediante las cuales el hombre se verifica religiosamente en existencia. El presente estudio es una antropología religiosa que abarca los objetos de la psicología y de la metafísica en cuanto proyectados sobre los de la teología. Tal es la dimensión del sistema kierkegaardiano de la personalidad, como realidad tensa entre la inmanencia de lo vital —síntesis corpóreo-psíquica (estética)— y la trascendencia de lo religioso —vida espiritual (religiosidad)—. El tensor es el espíritu en cuanto preordenado a constituir la síntesis. Pues "todo individuo humano —dice Kierkegaard poniendo la base de su antropología— es una síntesis corpóreo-psíquica preordenada a ser en espíritu" (*Sygdommen*, XI, 156). El espíritu es dentro de la inmanencia el reflector de la trascendencia, cuyo foco es Dios. La vinculación del individuo con Dios es absoluta, y confiere plenitud de sentido paradójico a toda su existencia temporal. Que aquí desaparece toda cuestión cosmológica y sociológica, fácilmente se echa de ver. Incluso la determinación onto-

lógica de la naturaleza humana en cuanto tal queda olvidada, y su estructura ética relegada a un mero estadio en el desarrollo religioso de la persona. El realismo kierkegaardiano se centra en el estudio exclusivo del *Dasein* desde el ángulo de su relación absoluta con el absoluto. De aquí la religiosidad estrictamente teocéntrica.

El método seguido en la exposición es el siguiente:

Los cuatro primeros capítulos, que podrían considerarse a modo de introducción general, constituyen la base antropológica de toda la exposición. En ellos se analiza, tanto en Kierkegaard como en Unamuno, el concepto de existencia en sí, o más exactamente, el existir, la condición del existente constituido en las categorías dialécticas de temporalidad y eternidad, finitud e infinitud, libertad y necesidad, en la conciencia de existencia. Esta existencia es según Kierkegaard en sí misma religiosa en virtud de la subsistencia ante Dios, que es la infinita potenciación de la conciencia. Este último aspecto es distinto en Unamuno. Hasta aquí el análisis antropológico del existir humano.

Mas la subsistencia ante Dios tiene para Kierkegaard dos efectos inmediatos que constituyen la sustancia del existir religioso: el pecado y la fe. Por ser el existente una subsistencia ante Dios es pecado, y por lo mismo es fe, bien que los modos de relación dialéctica se contraponen. Tal forma de subsistencia sólo se da en el cristianismo mediante la Revelación. El paganismo, careciendo de esta subsistencia, desconoció el pecado y la fe. Fe y pecado son, pues, categorías dogmáticas del cristianismo, pero con sendas presuposiciones antropológicas: la angustia y el conocimiento, toda vez que la Revelación no crea por vez primera al hombre, sino que transforma su existencia. La angustia es, psicológicamente, la presuposición o predisposición para el pecado; el conocimiento, filosóficamente, es el antecedente de la fe. Pues también para Kierkegaard es la fe un modo de conocimiento, bien que paradójico, transreal. De aquí que en el análisis de la existencia como existencia religiosa distingamos con toda claridad dos partes: 1) la existencia religiosa en el no-ser del pecado, 2) la existencia religiosa en el ser de la fe. Cada una de estas dos partes se subdivide en otras dos, la primera de las cuales respectivamente tiene carácter propedéutico en relación con los conceptos clave: el no-ser del pecado, el ser de la fe. Esta distribución de materias viene exigida

por la concepción kierkegaardiana de la existencia religiosa a partir de la subsistencia ante Dios.

En Unamuno, al no partirse del hecho primordial de la subsistencia ante Dios, tampoco la fe y el pecado son la esencia del existir religioso, sino elementos de la *agonía* existencial; por eso tampoco la angustia y el conocimiento son presuposición del pecado y de la fe respectivamente, como veremos en su lugar.

En la confluencia de la fe y el pecado como determinantes del existir religioso, se da lo que Kierkegaard llama *una suspensión teleológica de lo ético,* efecto de la absoluta vinculación con el absoluto. Esta "suspensión", necesaria para que el hombre se verifique religiosamente, manifiesta la supremacía de la religión sobre la ética. Aquí muestra Kierkegaard en toda su crudeza el problema de la subjetividad pura, la esencia del subjetivismo religioso con sus consecuencias, en que toda mediación de norma y autoridad cae, viéndose el individuo enfrentado a solas con Dios en la intimidad de su conciencia acongojada. Este es un problema típico de Kierkegaard, que no halla resonancia alguna en Unamuno.

La cuestión de la verdad es un corolario del tema de la fe. La verdad es, tanto para Kierkegaard como para Unamuno, la subjetividad, y su norma la autenticidad. La verdad, en su aspecto de verdad religiosa, es para Kierkegaard la paradoja, y ésta sólo se alcanza, mediante el salto, en la inmediación de la subjetividad apasionada.

La parte final de la obra, que titulamos "La meta de la existencia religiosa", es la conclusión necesaria del tema. La meta del existir religioso es, según el teólogo danés, la persistencia —o mejor dicho, *sistencia*—, en la realidad de existencia creada por la fe; es el momento en plenitud, discrimen y a la vez fusión de eternidad y tiempo; es, bíblicamente expresado, *la plenitud de los tiempos.* En ésta existe el cristiano. La eternidad está inmersa en el tiempo, y toda sucesión (pasado-presente-futuro) es sistencia estática de eternidad. Existir en la plenitud es, por tanto, existir en la meta de la existencia religiosa. Lo cual implica subjetivamente la inmortalidad, y objetivamente la existencia de Dios. La *parousía,* como acontecimiento del futuro, es la resolución de la historia. Mas la *parousía* tiene esencial sentido de presente, y por eso todo existir religioso es un existir escatológico.

En Unamuno, el concepto de meta de la existencia, tanto si en él se incluye la inmortalidad y el problema de Dios, como si sólo se considera bajo el aspecto de finalidad o término del existir, presenta aspectos diferentes que analizaremos en su lugar.

Este es en síntesis el concepto de existencia religiosa que vamos a analizar ampliamente en esta obra.

Respecto a la cuestión de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, podríamos también adelantar un pequeño resumen.

Es innegable una común inspiración filosófica de tipo existencial en ambos autores, así como un cierto paralelismo de ideas bajo este aspecto. Mas este paralelismo tiene orígenes diversos y fines igualmente diversos que lo hacen, en ocasiones, antitético. La concepción general es en ambos distinta en el fondo. El paralelismo manifiesta, no obstante, una afinidad constitucional que podría servir de tema para un nuevo estudio.

Podemos, por tanto, decir que el pensamiento de Unamuno posee unas características y una evolución propias, en cuyo desarrollo tiene lugar el encuentro con Kierkegaard el año 1901. De aquí resulta, naturalmente, una fructificación, mas no en el sentido de que Kierkegaard adoctrine a Unamuno, sino en el sentido de que viene a corroborarle, con mayor o menor fundamento, en sus propias ideas. Da la impresión de que Unamuno jamás penetró en el *sistema* de Kierkegaard, sino que antes bien proyectó sobre él su propio sistema. Unamuno busca sobre todo en la lengua de Kierkegaard una nueva expresión de sus propias concepciones. Claro que de esta forma determinados temas adquieren un especial relieve, pero sin llegar a cambiar el rumbo de la problemática general. Cuando Unamuno comenzó la lectura de Kierkegaard, su pensamiento, en lo fundamental, estaba ya hecho. Tampoco parece haberlo leído tan apasionadamente. Pasajes importantes parecen estar leídos sin atención; hay volúmenes que no están leídos en absoluto, pero son los de menor importancia. Unamuno no poseyó los *Papirer*, editados posteriormente, entre los que se hallan las importantísimas notas de los *Diarios*. Y es curioso encontrar en Unamuno pasajes que parecen inspirarse precisamente en los *Diarios* de Kierkegaard.

En resumen: ni en la concepción del pecado ni en la de la fe —temas centrales en Kierkegaard—, se observa influencia esencial y

directa. El concepto de angustia es distinto y peculiar en ambos. Igualmente la función del conocimiento en el circuito de la existencia. La inmortalidad, tema central en Unamuno, es irrelevante en Kierkegaard. La concepción de Dios es en ambos diametralmente opuesta. Común es el planteamiento general del problema existencial humano, y el de la autoverificación en la dialéctica de infinitud y finitud, eternidad y temporalidad. Ambos igualmente propugnan la autenticidad como sustancia de la verdad. Este es el marco en que podría hablarse de influencia de Kierkegaard en el pensamiento de Unamuno.

En cuanto a la comparación de ambos autores seguimos el procedimiento siguiente:

En los cuatro primeros capítulos, la generalidad de los temas tratados y su aspecto introductorio permiten una exposición simultánea. En la parte central, la complejidad de los temas y su necesaria amplitud, junto con la disparidad de concepciones en ambos autores, hacen imposible dar una exposición simultánea. Por eso en esta parte central, a diferencia de la introductoria, la exposición se hace *temáticamente* por separado, tanto en los temas clave —pecado y fe—, como en las correspondientes secciones propedéuticas. Decimos temáticamente por separado, pues no obstante, también se interfieren las cuestiones y su desarrollo, estableciendo comparaciones y resaltando contrastes, siempre que ello contribuye a un mayor esclarecimiento de los temas.

En cuanto a las partes que llamamos propedéuticas —la angustia como posibilidad y la cuestión del conocimiento—, es preciso advertir que son propedéuticas respecto a la concepción kierkegaardiana de la existencia religiosa como dialéctica entre la fe y el pecado, mas no respecto a los conceptos de fe y pecado en Unamuno; por eso dichas partes, por lo que toca a la sección dedicada a Unamuno, no introducen al pensamiento unamuniano sobre tales conceptos, con los que no tienen relación alguna, sino que se estudian tan sólo como confrontación del pensamiento de Unamuno con el de Kierkegaard, completando así la estructura armónica de la exposición general. Repetimos que la estructura de la obra responde al sistema de Kierkegaard, no al de Unamuno, el cual exigiría una disposición de temas diferente. Tratamos el pensamiento religioso de Unamuno en cuanto comparado con el de Kierkegaard. Esta es la razón de la correlativa duplicación de temas en la parte central. A partir del capítulo dedicado a la ex-

posición del concepto de verdad, hasta el final de la obra, la exposición de ambos autores es de nuevo temáticamente simultánea.

Las citas de Kierkegaard se acomodan a la primera edición danesa de Obras Completas (*Sören Kierkegaards Samlede Vaerker,* Köbenhavn, 1901-1906) y de los *Papirer* (Köbenhavn, 1909-1948). La cifra en números romanos indica el número del volumen; la cifra en números arábigos, la página del volumen correspondiente. Las citas de los *Diarios* se indican con una *D.* y la fecha a que corresponde el texto citado.

Las citas de Unamuno se ajustan normalmente a la 3.ª edición de *Ensayos* (2 vol.) de la Editorial Aguilar, Madrid. Cuando corresponden a la edición de *Obras Completas* (Edit. A. Aguado, Madrid) se indican de esta forma: O. C., número del volumen y página correspondiente.

Finalmente queremos decir que prescindimos de la presentación biográfica de los autores objeto de este estudio. No son sus vidas —ricas por lo demás en valores y sentido humanos— lo que en esta obra valoramos y analizamos, sino el contenido de su producción literaria. La referencia a datos biográficos, en ocasiones necesaria, es tan sólo ilustrativa.

JESÚS A. COLLADO

Agreda (Soria), a 20 de diciembre de 1960.

LA DIALECTICA DE LA EXISTENCIA

I. EL EXISTENTE Y EL EXISTIR

"No vamos a ser tan grandilocuentes, y vamos a hablar de una vida humana totalmente individual, cual pueda vivirse aquí sobre la tierra. Lo que de una vida de éstas se puede afirmar, puede igualmente afirmarse de toda la historia de la especie humana" (*Pap.* V, B 14).

Esta simple frase caracteriza toda la actitud filosófica del pensador danés. Idéntica a ésta es la posición de Unamuno: "Nuestro hombre es el otro, el de carne y hueso, yo, tú, lector mío, aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía" (T. II, 729-730).

A esta actitud filosófica que toma por objeto exclusivo de su estudio al individuo humano existente se la ha llamado "existencialismo". La expresión es acertada, fuera de que, en muchos casos, se ha convertido en tópico. Mas no creemos que el existencialismo sea sólo una nueva ideología, una escuela más; es más bien un cambio de signo en el filosofar, y, en tanto no evoluciona y no se convierte (si no se ha convertido ya) en metafísica, es ante todo una actitud ética. Esto lo afirma Kierkegaard repetidas veces, y Unamuno subraya los pasajes [1]. Ni la investigación del mundo físico, ni el estudio de las

[1] "Todo saber acerca de la realidad es posibilidad; la única realidad de que el existente es más que sabedor es su propia realidad: que existe; y esta realidad es su interés absoluto." "La única realidad que se da para un existente es la propia suya ética." "La subjetividad real no es la que conoce..., sino la existente éticamente" (VII, 271-272). Ahora bien: en cuanto la actitud del existente es ética, es también religiosa en una forma u otra. La verdadera tensión del existente va de la estética a la religión, pasando por la ética. Kierkegaard y Unamuno son dos ejemplos clásicos de esto, cada cual a su manera.

causas del ser, constituyen la preocupación del filósofo de la existencia. El interés de éste se concentra totalmente en la consideración de lo que es, de lo que se es existiendo, como decía Sócrates. Así se explica, como observa González Alvarez, que los temas de la filosofía existencial se expresen con un repertorio de voces, nuevo en el lenguaje filosófico: "misterio, angustia, preocupación, incertidumbre; riesgo, caída, pecado; arrojado, lanzado, obligado, implantado; apertura, clausura, fisura, fractura; nada, nihilidad ontológica, finitud, muerte...", expresiones todas referidas al hombre en cuanto existente, pues "es el hombre concreto quien constituye el más oscuro de los misterios; quien se halla angustiado, preocupado e inseguro; caído en los abismos del pecado y en un mundo asimismo pecador. Es el hombre quien se encuentra arrojado, lanzado por los caminos de la vida, obligado a hacerla por sí mismo, implantado en la existencia; abierto a las cosas que ha de manipular, y cerrado en la intimidad de su angustiosa soledad. Es el hombre, fragmentado y roto, quien es nihilidad ontológica radical, envuelto en su constitutiva finitud y abocado por fin a la muerte como la más real de sus posibilidades salvadoras" [2].

Ahora bien, ¿en qué se funda esta obsesión por el hombre, y qué implica desde el punto de vista de la filosofía? Se funda en la convicción de que lo que yo pueda saber teóricamente acerca de las cosas no me sirve de nada ante el hecho de que soy o existo, y de que esto constituye mi problematicidad. Existir es problema para el hombre porque la existencia, además de ser un hecho puro, es tarea que consume toda la dimensión de la vida. Para un piedra el existir no es dificultad; para un animal, tampoco, pues toda la norma de su existencia la tiene dada con el instinto, no conociendo otra norma que ésta del instinto. Para el hombre, en cambio, es problema la existencia, el ser hombre, porque ella no es la norma definitiva de su ser, sino la tarea de su libertad. La libertad del hombre, en contraste con la necesidad del animal y de la piedra, ése es el aspecto ético del problema de existir. Y además, la inadecuación del existir con el ser, la verificación de lo absoluto en lo relativo, de la eternidad en el tiempo, de la plenitud en la limitación; he ahí el aspecto filosófico del problema

[2] A. González Alvarez. *El tema de Dios en la filosofía existencial*, páginas 110-111.

de existir. Por fin, y en el mundo de Kierkegaard especialmente, la antítesis entre la naturaleza y la gracia, el pecado y la fe, la subsistencia ante Dios; éste es el problema religioso de existir. Al cobrar el hombre conciencia de esta su condición, se obsesiona consigo mismo, se ensimisma. Y ésta es exactamente la actitud filosófica de Kierkegaard y de Unamuno, cada cual bajo su aspecto y con sus matices propios.

Mas, ¿qué implica para la filosofía esta obsesión por el hombre? Implica la destrucción de la filosofía, toda vez que la filosofía es la investigación del ser en cuanto tal y de las causas del ser. Por eso, "una filosofía que redujera su problemática al hombre, no sería filosofía" [3]. Ahora bien: en la medida en que la filosofía existencial es o se está convirtiendo en metafísica, está dejando de ser filosofía de la existencia. Y no negamos que ya en el mismo Kierkegaard, el padre del existencialismo, se dé una metafísica de la existencia de fondo ideológico hegeliano. De esta forma, la antinomia constitucional de la existencia, problema básico del existencialismo, viene a reflejarse en esta otra contradicción de negar el pensamiento para pensar la existencia. La diferencia que hay entre el pensador objetivo y el subjetivo, nos dirá Kierkegaard, es que éste lo piensa todo con relación a sí mismo, existiendo en su pensamiento e inmensamente interesado en existir. Y Unamuno dirá, aún más certeramente, que el pensador objetivo piensa la objetividad a fin de existirse en ella. Mas ante todo veamos qué sentido tiene en ambos pensadores el "existir".

La formulación más precisa del concepto de existencia la encontramos en Kierkegaard en la última anotación del *Diario* del año 1849. Aquí señala que el concepto de existencia, en cuanto concepto puro, se identifica realmente con el concepto de esencia, como lo afirma Spinoza: "essentia involvit existentiam" [4]. También Kant, dice, tiene razón al afirmar que el concepto de existencia en nada modifica al concepto de esencia. "Siempre resulta que, en el terreno de la idealidad, la esencia es la existencia, siempre que aquí sea posible emplear el concepto de existencia. Por esto es totalmente exacta la frase de Leibniz: 'Si Dios es posible, es necesario'." Es decir, que según Kierkegaard, sólo carecería Dios de la existencia siendo imposible. Mas es-

[3] A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Op. cit.*, pág. 28.

[4] *Ethica*, lib. I, def. 1.

to no es porque la esencia divina, siendo necesaria, incluya necesariamente la existencia, sino porque es indiferente concebir a Dios como posible o como existente. Se trata sólo de la existencia ideal. Ahora bien: la existencia real es la esencia y todo, tanto en Dios como en el hombre. ¿Y esto por qué? Porque la existencia es el individuo, no aquello por lo que el individuo existe, sino el existir del individuo, "y esto no se agota en el concepto". "Para el individuo es la existencia (ser o no ser) algo decisivo. Y el individuo no tiene existencia de concepto" (*D.* dec. 1849).

La posición de Unamuno es análoga. En *Del sentimiento,* cap. I, interpreta la esencia, basándose también en Spinoza, como conato de permanecer en el ser, en la existencia. Es decir, que esencia no es más que lo que existe y está existiendo (Cf. T. II, 734). Ahora bien: "existir es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *exsistere*" (Cf. T. II, 893). Esto puede entenderse de dos maneras: o en el sentido kierkegaardiano, de que la existencia no se resuelve en concepto, o en el sentido de extraposición a sí mismo en virtud de la reduplicación de la conciencia, con la aporía de aquí resultante, como veremos al tratar el tema de la conciencia [5]. Existir es también para Unamuno la alternativa del "ser o no ser" shakespeariano (Cf. T. II, 764). En todo caso, de lo que aquí se trata es del individuo humano concreto, bajo la condición de existente, y con la existencia como medio de su autoverificación [6].

El más amargo reproche de Kierkegaard contra la abstracción es que en ella las dificultades de la existencia y del existente ni aparecen ni mucho menos se explican, "pues el pensador abstracto, consi-

---

[5] El concepto de existencia como reduplicación, que tan vigoroso aparece en Unamuno, es, posiblemente, de inspiración kierkegaardiana. Indicio de esto puede ser el siguiente subrayado de Unamuno en la página 125 del tomo XII de las obras de Kierkegaard, en que se lee: "Se ha olvidado totalmente qué cosa sea existir. Toda comunicación dirigida hacia el existir exige un comunicante; ahora bien: el comunicante es una reduplicación de la comunicación. Existir en lo que se entiende, es reduplicar."

[6] Sobre el concepto de "ex-sistencia" e "in-sistencia", véase A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Op. cit.*, págs. 115 ss. El mismo autor escribe: "Insistir y existir son los dos caracteres primarios y fundamentales del ser real que es el hombre... El problema de la individuación se resuelve preposicionalmente, dando plenitud de sentido al *in* y al *ex*" (*Ibid.*, 117).

derado desde el punto de vista de la eternidad *(sub specie aeterni)*, prescinde de lo concreto, de la temporalidad, del devenir de la existencia, de la penuria del existente: de que está compuesto de eterno y temporal, y colocado en la existencia" (VII, 258). Esta actitud del filósofo de la existencia es, como se ve, originariamente afilosófica, y se inspira ante todo en un sentimiento de autocompasión, sentimiento que aparece con no menor claridad en Unamuno que en Kierkegaard; en el primero es en el fondo un sentimiento cósmico de indigencia; en el segundo, más bien la indigencia religiosa [7]. Por esto dice Kierkegaard, y de ello se hace eco Unamuno, que si el pensamiento abstracto es lo supremo, es natural que "la ciencia y los pensadores abandonen con orgullo la existencia, dejándonos a los demás hombres soportar lo peor" (VII, 258). Pero el pensador abstracto, prosigue, en cuanto abstracto, no existe esencialmente en calidad de hombre, sino en la indiferencia del talento, viéndose por lo demás obligado en la vida diaria a poner en práctica categorías distintas de aquellas con que especula *(D.* feb. 1846). Para el pensador abstracto no hay disyuntiva *(aut - aut)*, ni pasión, y todo lo que Hegel habla en la *Lógica* de contradicción, movimiento, tránsito, etc., no es más que fantasmagoría (VII, 260-263). También Unamuno, en *Del sentimiento*, habla en plena inspiración kierkegaardiana: "Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades" (T. II, 733). "En el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que filosofar...; filosofa para vivir" (T. II, 755). Kierkegaard distingue entre pensamiento abstracto y pensamiento subjetivo; Unamuno descubre el pensamiento subjetivo, el interés personal, existencial, al fondo del mismo pensamiento abstracto: "La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso... Filosofa el hombre" (T. II, 754). "El mismo pensador abstracto piensa para existir... Tal es el fondo de la pasión del pensa-

---

7 Cf. UNAMUNO: T. II, págs. 848-854, 913-922. KIERKEGAARD, D. feb. 1846, maj 1847, 24 april 1848; VII, 381-386. Estos dos últimos lugares los subraya Unamuno.

miento abstracto. Y acaso Hegel se interesaba tan infinitamente como Kierkegaard por su propia, concreta y singular existencia" (T. II, 829).

Kierkegaard expone ulteriormente la problematicidad de la existencia concreta de manera especial en el decurso del cap. III de la *Efterskrift*. Esta problematicidad es ante todo resultado de una experiencia personal, y de una preocupación y angustia igualmente personales, y en este sentido es afilosófica. Sin embargo, al ser pensada, no puede menos de expresarse en conceptos, y aquí es donde comienza la ontología de la existencia. Claro que Kierkegaard nunca dejará de llamar a la existencia "existencia real", oponiéndola a la ideal o pensada; con todo, en cuanto expresada en conceptos, ya no es inmediaticidad, sino intencional objetividad intelectiva. No obstante, Kierkegaard, como veremos más posteriormente, no es tan irracionalista como Unamuno, quien afirma que todo lo racional es anti-vital; Kierkegaard valora realmente el pensamiento existencial, y dice que la tarea del filósofo está en llenar la razón de existencia [8].

El problema de la existencia consiste, pues, para Kierkegaard, expresado en términos filosóficos, no tan sólo en el problema del *Dasein*, el ser o estar lanzado y extrapuesto al mundo en el mundo, y a sí mismo en sí mismo, sino en el *Dasein*, en cuanto éste implica composición de finitud e infinitud, y por tanto devenir, en la alternativa de la responsabilidad ética bajo la determinación de "espíritu" ligado a las condiciones de la temporalidad. La existencia es, por tanto, el aspecto negativo de lo infinito en una esencial exigencia de positiva verificación. Con lo que existir, no sólo es problema para el existente, sino además inminente peligro, toda vez que en la existencia se da el choque de la finitud con la infinitud, y este choque repercute en el existente de ambas compuesto. De aquí nace el concepto de existencia paradójica.

---

[8] "¿Qué es el pensamiento abstracto? Es el pensamiento en que no hay pensante; prescinde de todo menos del pensamiento, y sólo éste se da en su propio medio. La existencia no es sin pensamiento; pero en la existencia el pensamiento se da en un medio ajeno... ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento en que hay pensante y un algo determinado (en la significación de algo individual) que es lo que se piensa; aquí la existencia da al pensador existente el pensamiento, el tiempo y el espacio" (VII, 287).

La existencia paradójica, o el sistema de paradojas constitutivas de la existencia, es un tema muy complejo en el pensamiento de Kierkegaard, y habrá de ocuparnos largamente en el decurso de este estudio. Baste aquí con sólo mencionarlo. La paradoja de la existencia consiste concretamente en esto: la existencia no es concebible "sub specie aeterni", esto sería disolverla esencialmente, y en ello se funda todo el mérito de la abstracción. La existencia sólo puede concebirse en movimiento, pero no en aquel movimiento que tiene en sí mismo su principio, pues el movimiento excluye la eternidad. Por otra parte, la existencia, en cuanto es "ex-sistencia", tampoco es concebible sin una relación con lo eterno, ya que sólo mediante esta relación podemos sentirnos existentes. De lo cual dio ya testimonio Sócrates, y la filosofía griega, al considerar la existencia como una desventaja. Si el hombre, a diferencia del animal, es consciente de que existe, esto supone que la existencia en el hombre, en virtud de su naturaleza de espíritu, está referida a la insistencia, que es la plenitud de lo eterno. Por esto dice Kierkegaard que "existir, en sentido de ser individuo, es imperfección comparado con la vida eterna de la idea; en cambio, es perfección comparado con la nada" (VII, 284). "La existencia humana tiene idea en sí, mas no es existencia de idea. Platón puso la idea en segundo lugar, como mediando entre Dios y la materia, y el hombre, en cuanto existente, ha de participar de la idea, no siendo idea él mismo" (VII, 285). Lo cual impide la continuidad del pensamiento, pues la existencia divide la ideal identidad de pensar y ser: "yo tengo que existir para poder pensar, y tengo que poder pensar para existir en ello" (VII, 284). Esto es, dice Kierkegaard, "una enorme contradicción" (VII, 303). Ante esta contradicción de la existencia se dan dos actitudes: o el repliegue a la eternidad de la idea, o la afirmación de la idea en la existencia sin posibilidad de retroceso. Esta es la paradoja absoluta, y es obra del cristianismo. Entenderse a sí mismo en la existencia es el principio cristiano, como también lo era el griego pagano; sólo que para el cristiano la dificultad es mucho mayor que lo era para el griego, pues las antítesis en composición son mucho mayores, dado que la existencia ha sido acentuada paradójicamente como pecado [9],

[9] La existencia como pecado significa para Kierkegaard la enfermedad mortal, la muerte. Así como la muerte temporal es el discrimen de la existencia

y asimismo la eternidad, como Dios en el tiempo. Sin embargo, esta existencia paradójica confiere la suprema pasión (Cf. VII, 305-307).

En Unamuno el problema de la existencia es semejante, bien que falto de esta concepción dialéctica y de su expresa proyección sobre la existencia religiosa. Los abundantes subrayados de su mano, sobre todo en estos capítulos de la *Efterskrift,* muestran que Unamuno fue gran admirador de esta fina dialéctica kierkegaardiana. Mas el problema unamuniano de la existencia consiste ante todo en un conflicto ontológico: el ser y el no-ser, en pugna. Tengamos en cuenta que ser y existir valen aquí lo mismo: ser o no ser. De aquí se derivan, objetivamente considerados, los problemas de la conciencia de limitación y de la antítesis entre lo vital y lo racional. El conflicto existencial unamuniano tiene además la peculiar característica de ser un conflicto rudo, en que la voluntad —si no de establecerlo, sí, por lo menos, de mantenerlo— juega un papel importante. Kierkegaard se ve metido en el conflicto de la existencia, y, en la imposibilidad de dirimirlo en la inmanencia, da el salto a su mundo trascendente, el de la paradoja. También Unamuno se ve metido en el mismo conflicto, y, convencido de que no tiene solución ninguna, se dedica a reafirmarlo, realzando voluntariamente las antítesis, a fin de existir en ellas y por ellas. De aquí aquello de que "antes la guerra que no la paz" (Cf. *De la corresp. de un luchador,* T. II, 385 sigs.).

Ante esta condición del existir, ¿cuál ha de ser la actitud del existente, del filósofo de la existencia? Aquí es Kierkegaard quien da la respuesta, y Unamuno quien la subraya: "El pensador subjetivo no es científico, es artista. Existir es un arte. El pensador subjetivo es lo bastante estético para que su vida adquiera sentido estético; lo bastante ético para saber regularla, y lo bastante dialéctico para dominarla con el pensamiento. La tarea del pensador subjetivo consiste en entenderse a sí mismo en existencia" (VII, 304).

Aquí se muestra cómo el auténtico fondo de la filosofía de la existencia es la poesía. Unamuno se siente más poeta que filósofo; y Kier-

---

temporal, así el pecado lo es de la existencia religiosa. A Unamuno le preocupa la muerte como crisis de la existencia temporal; a Kierkegaard, de manera especial, como crisis de la existencia religiosa: la muerte segunda. Esta, no la otra, es "lo espantoso", que sólo el cristiano ha llegado a conocer. El pecado es la enfermedad de muerte, la muerte segunda (Cf. XI, 121-23).

kegaard es el poeta de la existencia. Unamuno se cuida muy bien de subrayar en la página 42 del tomo XIV de las obras de Kierkegaard un pasaje en que el pensador danés confiesa no ser más que un poeta. Y, si la antinomia de la existencia ha de mostrarse aún más claramente, el mismo Kierkegaard afirma en *Sygdommen til Doeden* que la existencia poética es pecado (Cf. XI, 189). Y Unamuno subraya en las obras de su biblioteca este pasaje.

La exposición del problema de la existencia constituirá, en sus diversos aspectos, el tema de todo el presente estudio.

II. EL "SI MISMO" EN SU DIALECTICO EXISTIR

El análisis del "sí mismo" [10] nos introduce en el problema más profundo planteado por Kierkegaard: la esencia íntima del hombre,

---

[10] Sobre el concepto de "sí mismo" es preciso hacer unas aclaraciones de carácter psicológico. El concepto "sí mismo" ha de entenderse como contrapuesto a los conceptos "ser", "yo" y "conciencia", y distinto de los de "alma" y "persona".

Todo cuanto constituye el ser personal humano, con sus afectos, sentimientos, tendencias, deseos, pasiones, imaginaciones, pensamientos y voliciones, e incluso con toda la vida psíquica subconsciente, todo esto se centra y unifica en una realidad psíquica integral humana. A esta realidad llamamos "sí mismo". El "sí mismo" es el centro unificador y organizador de la persona, el centro de todas las vivencias y de todo cuanto en la psique pugna por llegar a ser realidad vivida. La psicología distingue en la persona humana dos zonas que se integran y complementan formando una síntesis vital y personal; estas dos zonas tienen el carácter de parte activa la una y parte negativa la otra. Lo negativo es lo puramente vital, lo sensitivo y apetitivo, lo arracional y animal. Lo activo es lo racional y volitivo, lo que dirige y configura teleológicamente lo puramente vital. Sin embargo, estas dos zonas no existen ni separadas, ni yuxtapuestas, ni superpuestas, sino integradas. El centro de esta integración es lo típicamente psíquico-humano, una unidad formada por lo vital-animal y lo intelectual-espiritual. El "foco" de esta unidad es el "sí mismo". Este se constituye allí donde ambas zonas quedan integradas, allí donde se desarrolla la polémica entre las tendencias y apetitos de la vida del sentimiento, provenientes del fondo vital, y la temática de la parte superior del hombre como ser individual, ético y espiritual. Partiendo del supuesto de que el ser humano sea una síntesis heterogénea, es fácil ver que la integración de las zonas o extremos de la síntesis en el "sí mismo" para constituir la unidad de la persona no es algo que está dado y establecido desde el principio, sino algo que constituye la tarea de por vida de cada individuo humano. Aquí se abre el campo de posibilidades de la dialéctica existencial.

El concepto "sí mismo" se contrapone por tanto al concepto "ser". Ser es la denominación más general. También se contrapone al concepto "yo". El

el núcleo de su estructura [11]. Una teoría del "sí mismo" no se encuentra en Unamuno, bien que de sus escritos puede deducirse una teoría de la conciencia o "yo"; de esto nos ocuparemos en el capítulo cuarto. Vamos, pues, a exponer ahora el concepto kierkegaardiano de "sí mismo", limitándonos a consignar en notas las ideas afines que hallamos en Unamuno.

"yo" es más bien, en rigor psicológico, el núcleo de las funciones intelectivas y volitivas con exclusión de lo apetitivo, sentimental y animal. Así muchas de nuestras acciones son producto exclusivo del "yo", de una determinación de la voluntad o del entendimiento, vacías por tanto del calor que les comunica lo vital; y por el contrario, otras proceden del ímpetu vital sin estar reguladas por la parte superior. Así a veces decimos: no he sido yo quien hizo esto; se hizo en mí sin mí. Ahora bien, el "sí mismo", como núcleo de integración de lo vital y sentimental con lo racional y volitivo, es el sujeto psicológico de todo cuanto en el individuo se realiza.

Tampoco es idéntico el concepto de "sí mismo" al concepto "conciencia". El "sí mismo" tiene más bien un carácter objetivo; hemos dicho que era el centro de integración. La conciencia, por el contrario, es más bien algo subjetivo; es la subjetivización del "sí mismo" por la reflexión. Kierkegaard dice que el "sí mismo" puede ser desesperado sin saberlo, sin ser consciente de ello. Ahora bien, la conciencia es la potenciación del "sí mismo" y, por ende, de la desesperación.

Finalmente, el concepto "sí mismo" es distinto de los conceptos "alma" y "persona". El alma, o es sinónimo de vida, o es, según la *Escuela*, una sustancia espiritual; el alma procede más bien de arriba y tiende hacia arriba, si bien vivifica el cuerpo y es su forma. Del "sí mismo" no afirmamos nada de esto. Y es de suma importancia notar que, según Kierkegaard, el pecado es una enfermedad en el "sí mismo" y no una enfermedad del alma. La trascendencia de esto es incalculable. No olvidemos que por el "sí mismo" se integra el hombre con el fondo vital universal, y por lo tanto con la naturaleza, con el cosmos, con toda la creación visible. Ahora bien: el pecado es una enfermedad en el "sí mismo"; por tanto es también una enfermedad del cuerpo, de la vida. Las consecuencias del pecado repercuten por simbiosis en toda la creación. La gravedad del pecado no sería tanta si fuese cosa sólo del alma.

El concepto "persona" no es usual en Kierkegaard. La noción escolástica (sustancia singular completa, etc.) es totalmente ajena al concepto de "sí mismo", y la noción corriente en la psicología empírica es más bien una descripción del individuo en toda la amplitud y variedad de sus contenidos y acciones como unidad operante dentro de la existencia. El "sí mismo" constituye la síntesis interior.

[11] El tema del "sí mismo" lo trata Kierkegaard casi exclusivamente en *Sygdommen til Doeden*. Lo que primeramente se propuso Kierkegaard con

Si en el individuo humano concreto se da una dialéctica existencial, ésta no puede explicarse buscando en el exterior constelaciones de causas, sino profundizando en el interior humano para analizarlo. Este análisis es psicológico-metafísico, pues tiende a disolver la esencia individual en sus constitutivos, mediante un método dialéctico. Este método es la antítesis del método de la abstracción hegeliana; aquí no es el ser puro el punto de partida ("das reine Sein macht den Anfang"), sino el individuo antitéticamente constituido. Lo primero que encuentra Kierkegaard en el individuo es el "sí mismo", bajo la determinación de espíritu. Mas el "sí mismo" no sólo es espíritu, sino síntesis, dualidad. "El "sí mismo" es una relación que se relaciona consigo misma; el "sí mismo" no es la relación, sino que la relación se relaciona consigo misma" (XI, 127). "Todo individuo humano es una síntesis corpóreo-psíquica preordenada a ser en espíritu; esta es la arquitectura" (XI, 156) [12]. Ahora bien, "una síntesis no se concibe si

esta obra fue escribir unas consideraciones de tipo religioso, a fin de llegar a un conocimiento más profundo de la existencia del pecado, que ayudasen a esclarecer la doctrina cristiana a este respecto. Sin embargo, al abordar el tema, dióse cuenta de dos cosas. Primeramente de la necesidad de una revisión radical de los supuestos en que se basa el concepto de pecado, partiendo de una interpretación psicológica de la existencia humana individual. De este modo, después de varios ensayos, llegó a desarrollar la teoría del "sí mismo" como supuesto psicológico en que se da la desesperación y el pecado en virtud de la relación consigo mismo y con Dios. En segundo lugar, las fuertes vivencias de su interior durante el tiempo de la redacción contribuyeron a que el análisis del "sí mismo" fuese a la vez un análisis del estado interior de su propio espíritu. La obra *Sygdommen til Doeden* no es por tanto un *tratado de la desesperación,* sino un análisis del "sí mismo" como supuesto psicológico en que se da la desesperación y el pecado en virtud de su constitutiva heterogeneidad, de la dialéctica existencial y de la determinación absoluta que le vincula a Dios. Por esto parece ser desacertado el título dado a la traducción francesa de esta obra.

[12] Una cuestión no del todo fácil de precisar es cómo concibe Kierkegaard exactamente el compuesto humano. Esta pregunta jamás se la propuso Kierkegaard directamente a fin de darle una solución teórica. Con todo, partiendo de la experiencia existencial, concibe el ser humano como un compuesto disarmónico. Esta disarmonía la causa el espíritu como elemento heterogéneo constitutivo de la síntesis corpóreo-psíquica. El compuesto humano consiste en una síntesis de cuerpo y vida (ψυχή), sujeta a la estructura superior del ser-espíritu.

Claro que lo primero que de aquí se deduce es que el alma (ψυχή) es

ambos extremos no se unen en un tercero. Ese tercero es el espíritu" (IV, 315). El espíritu es por tanto la fuerza superior que unifica los extremos de la síntesis. En la síntesis consiste el "sí mismo". De donde concluye Kierkegaard: "El sí mismo es espíritu" (XI, 127).

La condición espiritual-intelectual es lo que distingue al hombre del bruto, colocándole en el confín de la naturaleza. En cuanto carente de espíritu, el bruto se mueve en una esfera de homogeneidad con la naturaleza. La naturaleza es armonía, belleza. El espíritu, por el contrario, es el confín, independencia: "El espíritu es el verdadero independiente" (*Pap.* V, B 53, 25). Esta independencia del espíritu, su heterogeneidad con el orden natural, crea en la síntesis la disarmonía [13]. La síntesis no tendría lugar si los extremos no se reuniesen

un principio de vida inferior y distinto del espíritu, bien entendido que esta alma, o mejor dicho, este cuerpo vivo, sólo es humano en virtud de su preordenación al espíritu. El hombre es un "sí mismo"; el "sí mismo" es espíritu, pero incluyendo la integración con los extremos de la síntesis. Mas ¿no destruye esto la unidad de la persona humana? Entendida la pregunta en sentido estricto, parece que sí. El espíritu pertenece a la esfera de lo trascendente; esto causa la disarmonía, ya que la forma de vida psíquica, por ser inmanente, es enemiga de la forma de vida del espíritu. En todo caso, el concepto de un alma racional, como acto primero y forma sustancial (ἐντελέχεια πρώτη) del cuerpo, es ajeno al pensamiento de Kierkegaard. Espíritu no equivale aquí a alma racional; ésta es, en términos escolásticos, una sustancia incompleta destinada a informar el cuerpo, el cual, a su vez, recibe de ella el ser y el obrar. El espíritu, por el contrario, es independiente, y, en sus relaciones con la síntesis, una "potencia ambigua" (IV, 315) que destruye el equilibrio de la síntesis al mismo tiempo que la establece. El espíritu es el tercero.

[13] Mas ¿por qué es heterogéneo el espíritu? ¿Por qué, en vez de dar al hombre la perfección dentro de la armonía, lo perfecciona en la disarmonía? Si bien el espíritu de suyo pertenece a la esfera de lo trascendente, sin embargo, al constituir la síntesis humana, queda como trabado en la inmanencia; es, por así decirlo, un anfibio. Esto, en el fondo, es platonismo; mas también ARISTÓTELES habló de dos potencias distintas en el alma racional: el νοῦς πρακτικός y el νοῦς θεωρητικός (*De Anima*, 10, 2). Esta inteligencia contemplativa representaría la naturaleza del espíritu kierkegaardiano, en tanto que la inteligencia práctica sería el alma o, mejor dicho, el instinto de conservación del hombre psíquico. El hombre es espíritu ya desde las primeras y más elementales manifestaciones de su vida individual. La presencia del espíritu distingue al hombre del animal ya desde el primer momento de su existencia. "Incluso en el estado de inocencia, dice Kierkegaard, el hombre no sólo es animal, como no lo es en ninguna circunstancia, pues caso que en cualquier momento de su vida fuese puro animal, jamás llegaría a ser hombre" (IV, 315).

en un tercero; sin embargo, el espíritu, en cuanto constituye la síntesis, "es en cierto modo un poder enemigo, pues estorba progresivamente la relación entre alma y cuerpo; ambos conservan ciertamente su coherencia, pero la pierden en cuanto que no la reciben sino del espíritu. Por otra parte, el espíritu es también un poder amigo en el sentido de que precisamente quiere establecer la relación" (IV, 315). En el esbozo del primer capítulo de *Sygdommen til Doeden* dice Kierkegaard que el hombre, en cuanto espíritu, no puede tener equilibrio en sí mismo, pues como síntesis es una relación relacionada consigo misma mediante la posición de un tercero que establece el desequilibrio. En otro lugar dice: "¿Qué es un "sí mismo"? Es ser una dualidad... Un "sí mismo" es una dualidad, es libertad. Por esto, en tal relación, el atraerse implica en realidad la posición de una elección" (XII, 149). La libertad en la elección del espíritu constituye la heterogeneidad del "sí mismo" en relación con los extremos que integran la síntesis. Por otra parte, tampoco los extremos permanecen comple-

---

El espíritu, como inmanente, retiene al hombre ligado a la vida temporal. Hasta este punto aún no se ha manifestado la disarmonía. Producto de este espíritu inmediato y práctico son las obras de la cultura, de la civilización, de la técnica; el mismo espíritu informa toda la vida estética y aun la vida ética. Una obra típica del espíritu inmanente es la música, como sublimación del sentimiento, de lo sensual o sensible, y en general todas las obras de arte (Cf. I, 52-55). Asimismo, la belleza es expresión de una síntesis en que el espíritu trascendente está excluido. Por eso todo el helenismo no es para Kierkegaard otra cosa que inmanencia (Cf. IV, 335).

Esta concepción contradice abiertamente la tesis fundamental de la *Estética* de Hegel, que identifica la belleza con el espíritu, como lo hace igualmente el romanticismo y el naturalismo, para los que el espíritu es la inspiración de la naturaleza, el alma natural de ella, su sublimación. Por el contrario, para Kierkegaard la verdadera misión del espíritu es trasladar al hombre de la inmanencia a la trascendencia. En este sentido es heterogéneo, y causa en la síntesis la disarmonía. El hombre contemplativo, no el práctico, es el que tiene conciencia de su eterno destino, y a éste las categorías de lo temporal no son capaces de contenerlo. Aquí viene el choque con la realidad de lo inmediato, pues el espíritu aspira a la forma del infinito. Su heterogeneidad está en que, subsistiendo en el tiempo, es eterno. La síntesis consiste en la fusión de dos mundos antitéticos. El cristianismo, al revelar la verdadera trascendencia, la deiformidad de la naturaleza humana, ha elevado el espíritu a la cúspide de su potenciación, pronunciando las antítesis hasta lo infinito. De aquí la rebeldía de la carne, pues la misión del cristianismo es desarrollar el espíritu (IV, 340). (Cf. J. SLÖK, *Die Anthropologie Kierkegaards*, S. 77 ff.)

tamente inalterables; en la síntesis se da una diversidad. "Si en un extremo de la síntesis hay un más (una acentuación), de aquí resulta que, al constituirse el espíritu, la disociación se escinde más profundamente" (IV, 334). Las alteraciones que la acentuación de los extremos causan en el "sí mismo" las estudiaremos más detenidamente cuando hablemos de la angustia.

Es, pues, el "sí mismo" una síntesis heterogénea; de una parte están los extremos de cuerpo y psique, y de otra, el espíritu estableciendo la síntesis. Cuerpo y psique, en síntesis exclusiva, dan por resultado un compuesto armónico en que están excluidos todos los peligros del espíritu, así como también todas sus ventajas. Esta es la armonía del bruto, cuya existencia se desarrolla en dirección horizontal. Ahora bien: cuerpo y psique, en síntesis constituida en espíritu, dan por resultado un ser cuya característica ya no es la línea horizontal, sino la vertical, como símbolo de una actitud proyectada al infinito, o de una infinita nobleza: ser espíritu (Cf. XI, 129).

De la heterogeneidad del "sí mismo" nace su dialéctica existencial, en la cual radica la "desesperación". El concepto "desesperación" tiene aquí un sentido metafísico-dialéctico [14]. La desesperación es una

---

[14] Este concepto, basado sin duda alguna en profundas experiencias vitales, es en Kierkegaard tan complicado, que sería preciso dedicar a él todo un extenso capítulo. Mas nos limitamos a la brevedad de una nota aclaratoria.

En *Sygdommen til Doeden* considera Kierkegaard la desesperación como última posibilidad metafísica del "sí mismo" que se pierde a sí mismo. El supremo grado de desesperación es aquel en que el "sí mismo" quiere ser él mismo contra Dios. La desesperación metafísica "es una determinación del espíritu relacionada con lo eterno del hombre. Despojarse de lo eterno es imposible al hombre en toda la eternidad" (XI, 131). La desesperación es una enfermedad en el "sí mismo", por tanto enfermedad eterna como él. Esta es la enfermedad mortal que eternamente está matando al hombre en muerte. Es el tormento de no acabar de morir, la eterna agonía, tema tan sabroso para Unamuno. "Cristianamente hablando, dice Kierkegaard, la muerte es el paso para la vida; por esto, ninguna enfermedad terrena y corporal es enfermedad de muerte, enfermedad mortal, pues la muerte es el fin de la enfermedad, pero la muerte no es el fin. Luego si en sentido estricto podemos hablar de una enfermedad de muerte, esta enfermedad tiene que ser de tal clase que en ella lo último sea la muerte y la muerte lo último de todo" (XI, 131). La desesperación es la enfermedad de muerte. Y seguidamente añade: "El tormento de la desesperación consiste precisamente en que uno no puede morir, en que uno está enfermo de muerte, luchando con la muerte, agonizando, sin la es-

actitud defectuosa del "sí mismo" dentro de la dialéctica existencial en que está constituido. El "sí mismo" se desespera al no reaccionar con equilibrio ante las múltiples limitaciones de la existencia. "La desesperación es un desequilibrio en la relación de una síntesis consigo misma relacionada. La síntesis, sin embargo, no es el desequilibrio,

---

peranza siquiera de llegar un momento a gustar la muerte." El tormento de esta antinomia de estar muriendo eternamente es la enfermedad en el "sí mismo" (XI, 132).

El pensamiento de Kierkegaard en este punto es profundísimo, y no creo sea posible exponerlo sin simplificarlo, sin desvirtuarlo. Además se funda en una agudísima dialéctica teológica basada, a su vez, en datos de experiencia psicológica. Si bien en Unamuno se encuentran también ideas semejantes, como por ejemplo la de la "agonía", no obstante en él presentan más bien un carácter dramático, sin la seriedad teológica que tienen en Kierkegaard. Sin embargo, no siempre que Kierkegaard habla de desesperación se refiere a esta desesperación metafísica. Esta es la más remota posibilidad del "sí mismo" que recalcitra contra Dios. En *Sygdommen til Doeden* expuso con precisión conceptual la dialéctica de esta desesperación; en sus restantes obras, sobre todo en los *Diarios*, habla también a menudo de la desesperación, pero más bien como estado psicológico personal, semejante al de una habitual melancolía debida a una conciencia de culpabilidad. Esta conciencia de culpabilidad la tenía Kierkegaard heredada de su padre. Es lo que él llama "la desesperación silenciosa" (Cf. VI, 189 sig.).

Theodor Haecker dice que esta desesperación tiene algo de exageración poética, pues también hay en los *Diarios* muchas páginas que dan testimonio de gozo espiritual, no obstante esa cerrazón anímica.

En la desesperación pueden darse, por tanto, diversos grados: desde la aversión ontológica contra Dios, la enfermedad mortal, hasta esa callada congoja de sentirse culpable ante Dios. Esto último sería el *timor Domini*, principio de la salvación, que Kierkegaard y todo el luteranismo llaman *das geängstigte Gewissen* (la conciencia acongojada). Esta conciencia acongojada es desesperación de sí mismo, por una parte, y por otra, esperanza o confianza absoluta en Dios: fe luterana.

Fuera de esto es preciso notar que propiamente la desesperación se opone a la esperanza. El movimiento de la esperanza a la desesperación va a través de la duda. La desesperación entra cuando la duda acaba por disolver toda esperanza, disolviéndose a sí misma como duda. La desesperación, en su término final, es la negación de toda posibilidad; el horizonte del futuro se ha convertido en el abismo de la nada. El suicidio es el medio de disolverse en ese abismo. El suicida quiere simplemente no ser. Kierkegaard experimentó también en su existencia esta forma de desesperación (Cf. *D.* 1836). Sin embargo, la desesperación metafísica no es negación de la esperanza, y por tanto recurso al abismo de la nada, sino obcecación en una forma de ser aversa a

sino solamente la posibilidad o, lo que es lo mismo: en la síntesis radica la posibilidad del desequilibrio" [15].

La dialéctica existencial del "sí mismo" implica, no sólo su composición positivo-negativa (la negatividad del "sí mismo" son los extremos de la síntesis, así como su positividad, la síntesis que establece el espíritu, o el espíritu en cuanto que establece la síntesis) [16], sino también y especialmente su ineludible polémica con las categorías de tiempo y espacio, y la relación consigo mismo mediante la auto-reflexión, es decir: la conciencia y sus grados. El "sí mismo", en cuanto tal, pertenece a la categoría de lo eterno, así como también la conciencia. "El "sí mismo" es una determinación de lo eterno", dirá luego Kierkegaard, y la conciencia es una conciencia eterna [17]. Sin embargo, la síntesis es una forma de existencia que de suyo no puede ser pacífica, sino polémica. La síntesis funda la posibilidad del desequilibrio. En el

---

Dios, que quita al desesperado la posibilidad del suicidio. Aquí el desesperado quiere ser, ser en aquel ser que es su tormento. Por eso esta desesperación es una muerte sin fin, pues la muerte no puede acabar con ella. Aquí la nada queda elevada a principio, en competencia con Dios, como eterno *non serviam*. Esta es la potenciación satánica de la desesperación.

[15] En una redacción anterior al texto definitivo (*Pap.* VIII, B 168, 3) define Kierkegaard la desesperación más concretamente: "La desesperación es el desequilibrio entre lo temporal y lo eterno dentro del hombre de ambos compuesto." En otro lugar (*Pap.* VIII, B 170, 6) compara la desesperación con el vértigo: "Lo que es el vértigo en relación con la síntesis de cuerpo y alma, es la desesperación en relación con el espíritu, en relación con aquella síntesis de finitud e infinitud, de libertad y necesidad, de divino y humano, en una relación consigo misma relacionada." "En toda desesperación hay un juego de finitud e infinitud, de libertad y necesidad, de divinidad y humanidad." "Si al relacionarse el hombre consigo mismo, se relaciona absolutamente con Dios, no cae en la desesperación; mas en el momento en que esto no es así, aparece la desesperación." En *Begrebet Angest* compara también la angustia con el vértigo (Cf. IV, 331).

[16] Los términos positividad y negatividad aquí empleados, no equivalen a los aristotélicos de materia y forma. En la teoría aristotélica la materia sin forma es pura potencia, y más bien es nada que algo. Kierkegaard, sin embargo, concibe una síntesis corpóreo-psíquica en que el espíritu esté excluido. El hombre natural, por ejemplo, tiene νοῦς, inteligencia, pero no espíritu (Cf. IV, 335).

[17] Las alusiones de Kierkegaard a la conciencia eterna son muy corrientes: Cf. III, 68; IV, 260, 271; IV, B 1 págs. 125-26. También en Unamuno es frecuente el mismo concepto (Cf. infra: "La conciencia de existencia", págs. 73 siguientes).

desequilibrio está la desesperación. Esta es una determinación del espíritu, de lo eterno que habita en el hombre (Cf. XI, 130-131).

Ahora, veamos los diversos aspectos de la dialéctica del "sí mismo".

I

En primer lugar, atendiendo a la relación con la conciencia, pues de ésta depende la magnitud del "sí mismo".

A) *El "sí mismo" en cuanto consciente de sí mismo*

a) Ciertamente consiste la perfección del "sí mismo" en ser autoconsciente; esta autoconsciencia exige, no obstante, una relación adecuada. El "sí mismo", en cuanto autoconsciente, no es absoluto; es condicionado y relacionado. La conciencia es una relación. Sin embargo, como antes dijimos, el "sí mismo" pertenece a la categoría de lo eterno; lo eterno es lo infinito, lo que no dice relación a un límite o fin. Por esto el "sí mismo", como autoconsciente, es consciente de su infinitud [18]. La dirección de infinitud es la dirección de lo absoluto, si bien ambas cosas, lo infinito y lo absoluto, no son en modo alguno iguales y, por ende, confundibles. La forma de infinitud del "sí mismo" es, por otra parte, sólo su más abstracta forma, su posibilidad más remota; sin embargo, puesto en la dirección de lo infinito, cae en la tentación de ambicionar lo absoluto. Entre lo absoluto y lo infinito media un abismo infranqueable; éste es el abismo que quiere saltar, "emancipándose de toda relación con el poder que lo ha constituido, o negando la idea de que existe tal poder" (XI, 179). Así vemos cómo lo que es para su bien, es decir, la ordenada conciencia de sí mismo, en la dialéctica existencial viene a convertirse en su propia ruina. Pues, "en virtud de la forma de infinitud quiere el "sí mismo" disponer de

[18] En toda esta descripción se mueve Kierkegaard evidentemente dentro del campo de la terminología de Fichte: el "sí mismo", infinito o abstracto, recuerda el Yo puro de Fichte. No obstante, el sentido de las frases de Kierkegaard dista mucho del de la filosofía del Yo en Fichte.

sí, quiere crearse, hacer de sí el que quiere ser, determinar lo que en su ser concreto quiere tener y quiere no tener". La concreción del "sí mismo" implica necesidad y límite; es lo absolutamente determinado, con sus facultades, potencias, etc., dentro de unas circunstancias dadas. Esta es su negatividad. Sin embargo, en fuerza de aquella forma de infinitud pretende destruir su negatividad, transformando el todo y pasando de la forma de finitud a la forma de infinitud para ser él mismo. Es decir, "quiere comenzar algo antes que los demás hombres, y no mediante el principio y con el principio, sino "al principio" [19]; rehusa revestirse de su ser, rehusa descubrir en el ser dado la misión que le fuera impuesta, y pretende, basado en su forma de infinitud, construirlo" (XI, 179).

Por este camino marcha hacia la desesperación de sí mismo, toda vez que su cometido no es más que una pura contradicción. "No hay ser derivado que sea capaz de darse a sí mismo más de lo que es, por el mero reflectir sobre sí" (XI, 180). Más bien se produce aquí el efecto contrario: que el ser se destruye a sí mismo: "En toda la dialéctica en que se mueve no hay nada firme; lo que no es, no está seguro, es decir, eternamente seguro, en ningún momento. La forma de negatividad del "sí mismo" ejerce tanto el poder de atar como el poder de desatar, y toda su actuación no pasa de ser una hipótesis." "Este soberano absoluto no es sino un rey sin reino, que nada tiene que gobernar; su dominio está sometido a una dialéctica en que en cualquier momento la rebelión puede adquirir legitimidad" (XI, 180).

b) Además de esta forma en que el "sí mismo" pretende ser él creándose, haciéndose absoluto, hay otra forma en que pretende lo

---

[19] Aquí refiérese Kierkegaard de nuevo al "Yo" de Fichte, creador de sí mismo y del mundo al sentir en su infinitud el choque misterioso con su limitación. La expresión "al principio" tal vez no exprese perfectamente la idea de Kierkegaard. Si el "sí mismo" quiere ser principio absoluto, entonces habría que decir "antes del principio" de todas las cosas. Cuanto al principio comienza a ser, es principiado; por ejemplo, el mundo visible: "Al principio creó Dios los cielos y la tierra" (*Gén.*, 1, 1); cuanto es antes del principio temporal, no dice relación a principio causal ni dependencia de él; por ejemplo, el Verbo divino: "Al principio *era* el Verbo" (*Juan*, 1, 1). La expresión "comenzar con el principio" (*mit dem Anfang anfangen*) se emplea en la filosofía de Hegel para designar la relatividad del principio. La idea de Kierkegaard es aquí que el "sí mismo" quiere ser el principio absoluto.

mismo por la desesperación del dolor, por la tolerancia desesperada del mal. Cuando el mal y el dolor afligen al hombre, lo natural es que el hombre se distancie de ellos en el deseo, no perdiendo de vista su ser sano y libre de dolor. No obstante, la dialéctica de la existencia puede llevarle al extremo de identificarse a sí mismo con el mal que le aflige y le destruye. Esta locura, dice Kierkegaard, puede llegar hasta lo satánico. En este caso el hombre está tan aferrado a su ser, que no lo suelta ni aun para ser librado del mal. La esperanza en la posibilidad de ser librado de la miseria terrena, de la cruz temporal que le aflige, está excluida; "ese *aguijón en la carne* [20] lo lleva tan clavado, que no es capaz de prescindir de él, sino que quiere soportarlo eternamente... para ser él mismo juntamente con el aguijón..., pues, más que buscar ayuda, más que creer en lo absurdo, y que para Dios todo es posible, prefiere ser así él mismo en un infierno de penas" (VI, 182) [21].

[20] Como SAN PABLO (*II Cor.*, 12, 7), así también Kierkegaard habla en diversas ocasiones de llevar un "aguijón en la carne". En qué consistiera propiamente ese aguijón no se sabe, así como tampoco se sabe de Pablo. A. VETTER opina que se trataba de una enfermedad de tipo sexual (cf. *Frömmigkeit als Leidenschaft*, 39-41). R. MAGNUSSEN, uno de los daneses que más se han ocupado de Kierkegaard, en su libro *Det saerlige Kors (La cruz especial)* sostiene que el aguijón de Kierkegaard, su cruz de por vida, era especialmente su joroba. Mas THEODOR HAECKER, en su obra titulada expresamente *Der Bukkel Kierkegaards (La joroba de Kierkegaard)*, no comparte la opinión de Magnussen, y estudia más bien el influjo que el cuerpo puede ejercer sobre el espíritu. No cabe duda de que la constitución endeble y enfermiza de Kierkegaard contribuyó poderosamente a desarrollar su espíritu. El mismo considera este "aguijón" como el acicate de su ingenio: "La misión de mi vida —dice— es alcanzar con un aguijón en la carne lo que jamás habría soñado... Sin él sería más feliz en sentido mundano, pero estaría perdido para lo infinito" (Cf. *D.* maj-jun., 1847). Sin duda que el aguijón fue para Kierkegaard, así como para Pablo, no sólo estímulo del espíritu, sino también medio de ejercitación cristiana; lo cual no obsta para que, por otra parte, descubriera en él la posibilidad de caer en la desesperación. También Pablo escribe que sus padecimientos eran tan sobre sus fuerzas, que desesperaba de la vida. (Cf. *II Cor.*, 1, 8). (Cf. LÓPEZ IBOR, J. J., "Angustia, existencia, vitalidad". *Rev. de la Univ. de Bs. Aires*, 1948, julio-setbre.).

[21] En la Biblia es típico el caso de desesperación obstinada de Ajaz, rey de Judá, al verse amenazado por Siria e Israel. El profeta Isaías insta al rey a que pida a Dios una señal, tanto del cielo como del infierno, pues sin fe no es posible permanecer. Mas el rey, obstinado, contesta; "No la pido, pues no quiero tentar a Dios" (*Is.*, 7).

La potenciación de la conciencia determina en este caso la potenciación de la desesperación, llegando hasta el satanismo. Aquí el "sí mismo" se entrega con toda la fuerza de su pasión al poder de su propio tormento, de modo que cualquier otra forma de existencia queda sistemáticamente excluida; el pensamiento de la eternidad es cosa que le aterra, pues ésta le despojaría de la incomparable prerrogativa (entendida en sentido satánico) que le distingue del resto de los hombres. Sólo en brazos de la desesperación existencial el "sí mismo" es capaz de ser él mismo (Cf. XI, 182-183).

Esta forma de desesperación es de suma importancia para nuestro análisis, ya que muestra cómo el hombre puede ser presa de la obcecación de tal modo que, en virtud de una radical inversión ontológica, constituya su ser, su "mismidad", precisamente en el "no-ser". Este "no-ser" es la realidad metafísica del hombre que se entrega al pecado. Posteriormente veremos cómo para Kierkegaard el pecado es ante todo una categoría ontológica en el "sí mismo".

Esta forma de desesperación, así como la desesperación del pecado, no es estoicismo, ni es directamente endiosamiento propio, como si uno buscase allí la propia perfección, sino endurecimiento en el odio, odio, en primer lugar, contra toda otra forma de ser distinta de aquélla, contra todo otro ser mejor y superior, y por tanto odio contra Dios, como antítesis y como peligro para aquel ser de tormento con que uno irremediablemente se ha abrazado. El "sí mismo" quiere ser, odiando obstinadamente el ser (Cf. XI, 184-185) [22]. De la abstracción del ser en la forma de infinitud, hemos pasado a la suma concreción; mas por este camino es imposible eternizarse, pues paradójicamente se busca la eternización en la negatividad. Con esto tenemos expuesta una forma de la dialéctica existencial del "sí mismo" bajo la determinación de la conciencia, en dos direcciones diametralmente opuestas: abstracción mediante la forma de infinitud, y concreción mediante la forma de obcecación. En ambos casos se ha de dar un afianzamiento del ser en sí mismo; el "sí mismo" quiere ser.

c) Hay sin embargo otra forma en la dialéctica del "sí mismo", a saber: la negación consciente de sí mismo. También aquí es el "sí

[22] Este es el caso del endemoniado del Evangelio, que grita a Jesús: "¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos?" (*Luc.*, 4, 34).

mismo" autoconsciente, mas sin fuerza para sustentarse a sí mismo; el "sí mismo" no quiere ser él mismo por debilidad. A esta forma llama Kierkegaard desesperación de la debilidad, desesperación de la femineidad; a la otra, desesperación de la masculinidad (Cf. XI, 161) [23].

La primera característica de esta forma, en que de nuevo falta la verdadera relación, es la determinación de infinitud. Aquí el "sí mismo" desfallece ante la categoría de lo infinito; la medida de sus afanes no es la eternidad, sino el tiempo. De aquí nace de nuevo la desesperación, pues se da un desequilibrio. La desesperación no es en este caso activa, sino pasiva; es la presión de lo externo, del ambiente, lo que la provoca. El sí mismo, de suyo constituido bajo la categoría de "eternidad", sucumbe en competencia con las categorías de "mundo" y "tiempo"; se hace inmediato. "Sólo por un inocente abuso del idioma —dice Kierkegaard—, por jugar con las palabras, así como los niños juegan a soldados, se explica que en el lenguaje de la inmediación se empleen términos como por ejemplo "sí mismo", desesperación" (XI, 163). Propiamente hablando, no podría hablarse en este caso ni de "sí mismo" ni de desesperación, ya que éstos implican necesariamente una relación con la eternidad. La eternidad, sin embargo, no está aquí negada, sino silenciada en el desfallecimiento de la conciencia. El inmediato, tal como en la realidad puede darse, no como es por constitución intrínseca, es un ser puramente psíquico *(animale)*, un número más en la temporalidad, en consorcio inmediato con lo demás. Las características de su actividad son las propias de la

[23] En este punto hace una observación de gran interés psicológico sobre el carácter espiritual de la mujer. Dice que la mujer no tiene un "sí mismo" tan desarrollado como el varón, así como tampoco intelectualidad en sentido decisivo: por el contrario, la esencia de la mujer es la entrega, es decir, que declina por naturaleza la responsabilidad en el otro, en el varón. Siendo, pues, lo esencial en la mujer la entrega, la naturaleza la ha dotado de un contrapeso: el pudor, la timidez, en tanto que en ella se opera una metamorfosis y llega a madurez su femineidad. "Esta es real al transformarse su profundo sentimiento de pudor en femenina entrega." Tal característica constituye la gran posibilidad de la desesperación, es decir, del desmayo del "sí mismo" ante la responsabilidad, pues el "sí mismo" como tal no es entrega.

Por lo demás, hace notar que aquí no se trata de la entrega a Dios, de la relación con Dios, pues en este caso la distinción de varón y mujer desaparece, permaneciendo no obstante en pie que el "sí mismo" sólo por la entrega a Dios tiene consistencia (Cf. XI, 162-163).

vida psíquica: dependencia inmediata de lo demás, deseando, apeteciendo, gozando, etc., mas siempre pasivamente. Tal "sí mismo", dice Kierkegaard, es un dativo, como el "a mí, a mí" del niño; su dialéctica es lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos: dicha, desgracia, destino (Cf. XI, 163). Por esto no es posible hablar en este caso de verdadera desesperación, ya que desesperarse es perder lo eterno; pues, perder lo terreno, en realidad, no es desesperación. La desesperación se da aquí, no obstante, por la negación de la conciencia eterna, de la eternidad del "sí mismo", por declinar la responsabilidad en lo demás, en la masa, en la generalidad; incluso por querer ser otro del que se es. Aquí da Kierkegaard una descripción del hombre de sentido común, como diría Unamuno [24]. El hombre de sentido común es cristiano en la cristiandad, así como en el paganismo sería pagano y en Holanda holandés. La mayor parte de los hombres no llegan a ser más de lo que fueron en su niñez y juventud: vulgaridad, con una pequeña dosis de reflexión. El joven vive en la ilusión de la esperanza, y el anciano en la ilusión del recuerdo; en el fondo son ambas una misma cosa: "Ese 'fuimos' que tantas veces se oye en boca del anciano, es una ilusión exactamente igual que la que el joven cifra en el futuro; ambas son a la vez mentira y poesía" (XI, 170). En cuanto la mirada del hombre se dirige hacia el pasado o hacia el futuro, descuida la contemplación del presente, expresión única de lo eterno en que el hombre es. El joven desespera del futuro como de un presente por venir, y el anciano desespera del pasado como de un presente que pasó. De todo lo cual no queda más que el tiempo en su veloz carrera; la desesperación del joven es la misma que la del anciano, en tanto no se opera la metamorfosis, y la conciencia descubre lo eterno del "sí mismo" en su verdadera relación, sólo en la cual consiste su plenitud y su equilibrio (Cf. XI, 168-172).

Quédanos aún por explicar una última forma de la dialéctica del "sí mismo" en relación con la conciencia.

B) *El "sí mismo" en cuanto no consciente de sí mismo*

La potenciación de la conciencia determina la potenciación del "sí mismo" y viceversa. Cuanto más conciencia, tanto más "sí mismo",

[24] Todas estas ideas son muy corrientes en los ensayos de Unamuno, por ejemplo en el titulado *Soledad* (Cf. T. I, 691 ss.).

y cuanto menos conciencia tanto menos "sí mismo" (Cf. XI, 142). Ahora bien: así como el aumento progresivo de la conciencia en la dimensión de infinitud acentúa progresivamente el desequilibrio del "sí mismo" cuando éste no permanece dentro de su debida relación, así también la disminución progresiva de la conciencia en su forma de finitud hasta llegar a la inconciencia determina un desequilibrio del "sí mismo" per defectum. Este es también desesperación. Conciencia e inconciencia, en cuanto extremos viciosos, determinan el máximum y el mínimum de desesperación. "La desesperación del diablo —dice Kierkegaard— es la más intensa desesperación, pues el diablo es puro espíritu y por ende absoluta conciencia y transparencia. En el diablo no se da ninguna clase de oscuridad que pueda servir de disculpa y atenuante; por eso su desesperación es la obstinación más absoluta" (XI, 154). La inconciencia es no obstante también desesperación en cuanto negación de lo eterno del "sí mismo", de la forma de infinitud. "El mínimum de desesperación es un estado que, en una especie de inocencia, ni siquiera tiene noticia de que es desesperación. Por tanto, el máximum de inconciencia es el míminum de desesperación" (XI, 154-155). La medida de plenitud del "sí mismo" es la armonía en relación con los extremos, así como se dice que la verdad es "norma sui et falsi". De donde error no sólo es todo cuanto contradice a la verdad, sino también todo cuanto no es la verdad misma, es decir, cuanto prescinde de la verdad. La inconciencia de tener un ser eterno es por tanto embrutecimiento en la temporalidad y negación del espíritu. Para Kierkegaard el ideal de armonía y belleza helénico es un ideal irrisorio por desconocer la dimensión infinita del espíritu; y por esta misma razón las más acendradas virtudes de los paganos no fueron sino "espléndidos vicios" [25]. La parálisis del espíritu hace creer al hombre que la dicha está en la sensualidad; por eso considera enemigo y asesino de su felicidad a todo el que pretenda persuadirle de lo contrario. "Por muy vanos y engreídos que sean los hombres, las más de las veces tienen una idea muy baja de sí mismos, es decir, no tienen ni idea de lo que es ser espíritu, lo sumo que el hombre puede ser."

[25] El mismo pensamiento repite en *Phil. Smuler*, IV, 219, atribuyéndolo a los Padres de la Iglesia. SAN AGUSTÍN dice en *De civitate Dei*, 18, 25, que las aparentes virtudes de los ateos no son en realidad más que vicios. Sin embargo, San Agustín no emplea la expresión *vitia splendida*.

"Vivir en el error es lo que menos temen los hombres" [26]. "La ignorancia se relaciona con la desesperación lo mismo que con la angustia; la angustia de la negación del espíritu se echa de ver en la vana seguridad" (XI, 155-156) [27].

La inconciencia de tener un "sí mismo" eterno mantiene al hombre en la suma lejanía del espíritu, y ésta es la mayor desgracia del hombre; por muy exuberante que, por lo demás, sea su vida sensitivo-vegetativa, en el fondo toda ella no es más que desesperación. Esta forma de desesperación, la ignorancia de ella, es la más general en el mundo; es el paganismo, un paganismo que subsiste aun en medio de la cristiandad. La constitución del hombre en espíritu determina el sentido trascendente de la existencia; toda existencia humana que no es consciente de sí como espíritu, que no es personalmente consciente de sí como espíritu delante de Dios, que no se funda transparente en Dios, sino que confusamente se disuelve en la niebla de cualquier idea abstracta, sea el Estado, la Nación o lo que fuere, toda existencia humana de este tipo no es más que desesperación, paganismo [28]. Pagano es todo el que no es consciente de su ser en relación con el poder que lo ha constituido. Por eso todas las virtudes del pagano son vicios, y por eso en el paganismo se juzga tan ligeramente del suicidio. El pagano ignoraba que el "sí mismo" es una determinación del espíritu, y carecía por tanto del punto de vista para enjuiciar el suicidio (Cf. XI, 157-159).

Hasta aquí la dialéctica del "sí mismo" en relación con la conciencia. En el capítulo siguiente volveremos a tratar de la conciencia, no como aspecto de la dialéctica del "sí mismo", sino directamente como

---

26 Idea también muy preferida de Unamuno.

27 Cf. *Begrebet Angest*, IV, 363 sigs.

28 También Unamuno dice: "Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es más que apariencia" (T. II, 868). En ambos casos se acentúa la conciencia, una conciencia personal y eterna, una conciencia de sí como espíritu; igualmente se rechaza la disolución de la conciencia personal en una conciencia o alma universal, en una idea abstracta. Mas los términos se invierten radicalmente cuando la conciencia individual se refiere a Dios. Para Kierkegaard la conciencia tiene que fundarse en Dios; para Unamuno Dios se funda en la conciencia (Cf. infra: "El problema de Dios", págs. 499 ss.).

realidad en sí. La consideración del "sí mismo" en relación con la conciencia es el criterio de su dimensión; mas ésta puede ser negada por causa de la forma de finitud. La acentuación de los extremos ocasiona el desequilibrio, y con él, la desesperación. La armonía se da solamente en el centro, en la equidistancia de los extremos dentro de la genuina relación.

II

En segundo lugar, atendiendo a los momentos de la síntesis.

A) *El "sí mismo" bajo la determinación de finitud-infinitud*

El "sí mismo" es una síntesis consciente de finitud e infinitud, relacionada consigo misma, cuya tarea consiste en devenir [29]. Devenir significa concretizarse. Concretizarse, por otra parte, no es ni hacerse infinito ni hacerse finito, toda vez que lo que ha de concretizarse es una síntesis. La evolución ha de consistir, por tanto, en "un alejamiento progresivo de sí mismo mediante la forma de infinitud, y en un retorno progresivo a sí mismo mediante la forma de finitud" (XI, 143). Aquí vemos de nuevo cómo la dialéctica se desarrolla entre dos extremos opuestos: finitud e infinitud. El "sí mismo" es el punto neurálgico en que ambas categorías se funden: es una síntesis de ambas. La acentuación de cualquiera de los extremos destruye la síntesis, sea uno consciente de ello o no. El síntoma del desequilibrio es la desesperación. El peligro de caer en la desesperación es tanto mayor cuanto que el ser nunca se halla en un estadio definitivo, sino en un proceso, en devenir. El "sí mismo" va verificándose en cada momen-

[29] De manera semejante concibe también Fichte el "Yo" como una unidad antitética compuesta de finitud e infinitud, sometida a un necesario devenir. El "Yo" es "Yo" solamente en cuanto acción (*Tathandlung*), pero jamás como hecho (*Tatsache*). También en Fichte aparece claramente la determinación del yo ante Dios.

to de su existencia, y no existe sino κατὰ δύναμιν. El "sí mismo" ha de verificarse en una constante polémica existencial [30].

a) *La acentuación de la infinitud.* — Finitud e infinitud son dos categorías necesarias en el "sí mismo". De aquí nace una dialéctica, toda vez que el "sí mismo" es una síntesis de ambas, y la una supone su contraria. La finitud limita al "sí mismo"; la infinitud, por el contrario, lo ilimita. Ocurre una acentuación de la infinitud, entonces el "sí mismo" se dilata fantásticamente hasta lo infinito. "Lo fantástico es lo que de tal forma exalta al hombre a lo infinito, que lo extravía, impidiéndole regresar a su interior" (XI, 144) [31].

A este propósito explica Kierkegaard cómo por ejemplo en el hombre puede hacerse fantástico el sentimiento, el conocimiento, la voluntad. El sentimiento abstracto conviértese en una sentimentalidad confusa y diluída que ya no pertenece a ningún hombre, sino en último término a la humanidad en abstracto. Asimismo, en el conocimiento, si ha de ser genuino, ha de darse un progreso en que, al aumento de conocimiento del mundo externo, corresponda un aumento del conocimiento de sí mismo, de modo que cuanto más el hombre conozca, tanto más se conozca. De igual suerte han de ser concretas las decisiones de la voluntad. No basta con proponerse una tarea de-

---

30 Una interesante exposición de la dialéctica existencial en el sentido de interaccionismo entre el yo y el mundo puede verse también en UNAMUNO en los ensayos *Civilización y cultura* (T. I, 303 sigs.), *Intelectualidad y espiritualidad* (T. I, 519 sigs.).

31 De lo fantástico, como extremo vicioso en la dialéctica existencial, ha de distinguirse la fantasía.

Kierkegaard define la fantasía diciendo que es la reflexión que da la forma de lo infinito, y que por eso dijo Fichte con razón que es el origen de las categorías. En efecto, FICHTE, en su *Wissenschaftslehre,* expuso su "Lehre von der produktiven Einbildungskraft", en que considera la fantasía como origen de todo el mundo del conocimiento. Kierkegaard dice, además, que la fantasía es la imagen del "sí mismo", su espejo de posibilidades; la intensidad de este medio marca la posibilidad de intensidad del ser (Cf. XI, 144). Unamuno valora la fantasía dentro del mismo ambiente ideológico. También para él es la fantasía el reflejo interior del mundo externo creado por el instinto vital, es decir, el espejo de posibilidades del sujeto; la fantasía es más que la razón. "De la fantasía brota la razón", dice en *Del sentimiento* (T. II, 754). Y en otro lugar: "Es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos."

terminada, sino que es preciso verificarla por partes, hora tras hora y momento tras momento.

"Si, pues, de esta suerte —concluye Kierkegaard— el sentimiento, o el conocimiento, o la voluntad, se hacen fantásticos, igualmente lo puede el hombre entero" (XI, 145). De aquí resulta una existencia fantástica, una abstracta isolación, con el consiguiente empobrecimiento interior. Esta verdadera enfermedad del individuo puede darse incluso en la esfera religiosa, cuando al relacionarse el hombre con Dios se pierde en el delirio o el éxtasis (Cf. XI, 145).

La acentuación de la infinitud, por lo demás, no impide que el individuo se ocupe normalmente en negocios temporales, que sea hombre aparentemente, se case, tenga hijos, sea persona honorable y goce de buena reputación; seguramente nadie notará que carece de "sí mismo" en el verdadero sentido. Y concluye Kierkegaard: "Pues un "sí mismo" es lo que menos se codicia en el mundo" (XI, 146).

b) *La acentuación de la finitud.* — Que se dé también una acentuación de la finitud, explícase igualmente por la dialéctica, por la condición sintética del "sí mismo" entre extremos. La carencia de infinitud es limitación, estupidez desesperada. Esta limitación es perderse a sí mismo, no por disolución fantástica en la infinitud, sino por despersonalización en la finitud, de suerte que, en vez de ser un "sí mismo", se es un número, uno más en la masa. La limitación es falta de originalidad. A todo individuo humano le corresponde por naturaleza una dosis de originalidad, de modo que sea él mismo y se distinga de los demás; todo individuo ha de tener sus contornos, su perfil personal. Sin embargo, muchas veces se da el caso de que uno se deja desbastar por los demás de tal modo que pierde su perfil, su figura. Y aquí tenemos al hombre-masa, al hombre totalmente perdido en la finitud, al hombre que ha olvidado que tiene un nombre divino, y por ende también una divina vocación. Mas, precisamente por haber perdido la determinación de infinitud, parece que es más capaz de vivir en el mundo, de negociar y medrar, de llevar una vida dichosa y feliz. Diríamos que es un cuerpo sin aristas que puede rodar sin dificultad; o una moneda de curso legal, que pasa de mano en mano sin reparos. Que esto sea así, es muy natural, pues la existencia solamente es difícil, e incluso peligrosa, cuando está tensa entre dos polos antitéticos: finitud e infinitud, inmanencia y trascendencia. No cabe duda

de que la vida es más cómoda y llevadera cuando quitamos lo que más nos aguijonea: la inquietud infinita del espíritu. Por esto, con razón dice Kierkegaard que el mundo no tiene el menor sentido para percibir qué cosa sea lo más terrible, lo más espantoso que en la vida puede ocurrir al hombre: perder la inquietud del espíritu y vivir amodorrado en las banalidades de lo finito. A esto llama "desesperación de la finitud" (XI, 148); y añade que, precisamente por estar el hombre de esta suerte desesperado, es capaz de dejarse arrastrar suavemente y sin cuidados por los atractivos que le ofrece la temporalidad: ser —en apariencia— hombre, ser alabado de los demás, gozar de buena reputación y tener que haber con toda clase de negocios temporales. La mundanidad —concluye— no es más que la masa de hombres que se venden al mundo. Estos son los que se han cortado las alas del espíritu, los que no tienen "sí mismo", por muy hábiles y dotados que por lo demás parezcan [32].

---

[32] Ideas semejantes a éstas expone Unamuno especialmente en los ensayos *Desahogo lírico* (T. II, 587 sigs.) y *El individualismo español* (T. I, 439 sigs.). En este último expone los conceptos de individuo y persona. En *Desahogo lírico* tiene pasajes que reproducen exactamente el pensamiento de Kierkegaard en este punto: "Hay —dice— en cada uno de nosotros dos hombres, el temporal y el eterno, el que se preocupa por los cuidados del día y el que se preocupa por las preocupaciones de siempre... Hay casos en que el sujeto interior arrastra y sojuzga al exterior, y entonces el hombre, o se retira a un claustro, o vive en una mal encubierta desesperación resignada, en incesante lucha con el misterio, y hay casos en que el hombre exterior y temporal arrastra y ahoga al interior y eterno, y entonces tenemos al hombre de mundo, el que se jacta de práctico y de poseer sentido de realidad. Y este hombre práctico no me interesa nada... Los hombres me parecen sombras sin interior. Y me echo, como Diógenes, a buscar un hombre, un verdadero hombre, un luchador con el Destino y el misterio, un hombre de alma religiosa... apasionadamente... Muchas veces he deseado en lo íntimo de mi corazón haber vivido en una de aquellas épocas de fe ardorosa, en el seno de un pueblo agitado por una pasión infinita..." (T. II, 590 y 592). Y termina con estas palabras: "Y ahora me voy a leer a Kierkegaard, a aquel sublime solitario de Copenhague, a aquel maestro de la desesperación resignada, a aquel luchador con el misterio."

B) *El "sí mismo" bajo la determinación de libertad-necesidad*

Ambas son categorías igualmente esenciales del devenir. El ser es un devenir mediante el cual se hace a sí mismo. Así como finitud e infinitud son categorías del "sí mismo", así también lo son libertad y necesidad; todo ser que no existe en la dialéctica de éstas dos categorías, padece un desequilibrio; es desesperado (Cf. XI, 148).

a) *La acentuación de la libertad.* — Libertad indica aquí posibilidad de devenir, de hacerse, y, como categoría, es análoga a la infinitud. El ser es una posibilidad infinita, ilimitada. Sin embargo, necesita de un contrapeso para que no se disuelva. Así como la finitud limita al ser en relación con su infinitud, así la necesidad lo limita en relación con su libertad o posibilidad. La infinitud confiere al ser una posibilidad infinita de devenir. No obstante, un devenir infinito lo disolvería, ya que es una síntesis dialéctica de finitud e infinitud, libertad y necesidad. La dialéctica del "sí mismo" es de nuevo posibilidad, o mejor dicho, la posibilidad de su autoverificación. En virtud de la libertad es el ser tanto posible como necesario, pues es un devenir; en cuanto es, es algo necesario; en cuanto deviene o se hace, es algo posible. El medio del devenir es la fantasía, mediante la cual se refleja a sí mismo su infinita posibilidad. La posibilidad infinita del ser constituye el peligro de la desesperación existencial cuando se niega el contrapeso de la necesidad; la dialéctica queda suspendida, el ser se disuelve, pues no tiene nada necesario en que sustentarse. Esta es la desesperación de la libertad. Cuando el ser se ha hecho pura posibilidad, todo es posible; la más remota posibilidad del ser, libre del contrapeso de la necesidad, es la nada; el abismo de la nada le absorbe. La acentuación de la posibilidad disminuye la realidad del ser; éste se sale fuera de la realidad. Así se dice de una persona que no vive en la realidad, que no está en la realidad. Mas, si bien se considera, hace notar Kierkegaard, lo que en tal caso falta es necesidad. Realidad es la síntesis de posibilidad y necesidad.

La desgracia del ser que se pierde en la posibilidad no consiste en no llegar a ser nada en el mundo, en la vida, sino en no atender a sí mismo, a que es lo que es, algo determinado y, por lo tanto, nece-

sario. Su desgracia consiste en haberse reflejado fantásticamente en la posibilidad.

Kierkegaard expone a continuación cómo el ser puede perderse en la posibilidad de dos formas distintas: la una, la del anhelo, la del deseo, semejante al del cazador que se pierde en la selva persiguiendo la pieza. Así corre el ser tras la posibilidad, no sabiendo por fin retornar a sí mismo. La segunda forma es la de la melancolía, en que sucede lo mismo per oppositum: "El individuo persigue con amor melancólico una posibilidad en la angustia, la cual termina por hacerlo ajeno a sí mismo, de suerte que viene a ser víctima de la angustia precisamente por el temor de llegar a ser víctima de ella" (Cf. XI, 148-150).

b) *La acentuación de la necesidad.* — La persona es una síntesis de libertad y necesidad. La acentuación de lo necesario asfixia al ser, pues le hace fatalista y determinista. El fatalista se ha perdido a sí mismo en la necesidad. La existencia ya no es para él una dialéctica, un diálogo, sino el rápido mecanismo de la necesidad. El fatalismo es la exclusión sistemática del espíritu, que es libertad; la negación de la dimensión de infinitud, en que el ser se hace a sí mismo en juego con la libertad de la posibilidad. El fatalista es un ser desesperado; carece de Dios y, por tanto, de "sí mismo". El fatalista carece de Dios, pues no cree en la posibilidad, y que "para Dios todas las cosas son posibles" (*Mat.*, 19, 26; *Luc.*, 1, 37). Sólo quien comprende el sentido de esta frase evangélica entiende qué cosa sea espíritu y qué cosa poseer a Dios. Si el hombre es capaz de orar, es porque la voluntad de Dios es lo posible. Si la voluntad de Dios fuese lo necesario, el hombre carecería de la facultad de hablar, como carece el bruto (Cf. XI, 150-154).

Hasta aquí el análisis del "sí mismo" en relación con los momentos de la síntesis. Primeramente vimos la dialéctica del "sí mismo" bajo la determinación de conciencia, es decir, en relación inmediata consigo mismo. No estudiábamos la conciencia en sí misma, sino como relación del ser consigo mismo. En segundo lugar hemos considerado el "sí mismo" en cuanto relacionado con dos pares de categorías, que son como puntos externos de referencia; les llamábamos "momentos de la síntesis"; la síntesis no se da sin referencia a esos momentos o extremos. Es, por lo tanto, el "sí mismo" una síntesis, una relación,

relacionada en primer lugar consigo misma bajo la determinación de conciencia, y, en segundo lugar, con un sistema de categorías externas que vigorizan ulteriormente la síntesis. Todo esto es lo que constituye la dialéctica existencial del "sí mismo" [33].

Ahora quédanos finalmente por exponer su última determinación, la determinación ante Dios.

III

En tercer lugar, atendiendo a la relación absoluta.

El "sí mismo" es una subsistencia ante Dios

Las diversas formas de la dialéctica existencial del "sí mismo" anteriormente expuestas tuvieron como punto exclusivo de referencia el "sí mismo" en cuanto medida del hombre. Todo el complejo de relaciones eran relaciones relativas. Ahora, por el contrario, trátase de establecer una relación absoluta: la relación del "sí mismo" con Dios. "El "sí mismo" recibe una nueva cualidad y una nueva cualificación por el hecho de ser ante Dios. Este ya no es el "sí mismo" puramente humano, sino lo que yo llamaría "sí mismo" teológico, el ser ante Dios. Y, qué infinita realidad no cobra el ser al hacerse consciente de que existe para Dios, de que es un ser humano cuya medida es Dios" (XI, 191) [34].

---

[33] La dialéctica existencial es también el nervio central del pensamiento de Unamuno, sólo que en él presenta un colorido muy distinto, como veremos más adelante. Por lo que a este capítulo respecta, también Unamuno habla de "términos extremos", de "todo lo que es en parte nuestro y en parte no lo es". Por esto, dice: "Nuestra vida es un continuado combate entre nuestro espíritu, que quiere adueñarse del mundo, hacerle suyo, hacerle él, y el mundo, que quiere apoderarse de nuestro espíritu y hacerle, a su vez, suyo... Y en este trágico combate... tengo que valerme de mi enemigo para domeñarle, y mi enemigo tiene que valerse de mí para domeñarme..." (*Intelectualidad y espiritualidad*, T. I, pág. 523).

[34] Cf. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Op cit.*, pág. 83: "Estar delante de Dios, en relación con Dios, es la esencia de la existencia."

Visto desde un punto de vista puramente filosófico, tal vez podría parecer prematura esta referencia inmediata del "sí mismo" a Dios, cual nos la presenta Kierkegaard en este pasaje. Sin embargo, la forma de infinitud de que antes hablamos eleva el "sí mismo" a la categoría de lo eterno; la eternidad es su forma adecuada, ya que es una síntesis constituida en espíritu. En esta determinación trascendente estriba su relación absoluta con Dios, merced a la cual el "sí mismo" obtiene una infinita realidad, siendo Dios su medida. La realidad de un ser está en proporción directa con la medida por que se mide. "Medida es aquello que es, en relación con lo cual es otra cosa". "Toda cosa es cualitativamente aquello según lo cual se mide; y aquello que cualitativamente es su medida es, éticamente, el fin a que se destina" (XI, 191). Ahora bien: "La potenciación del "sí mismo" está en relación con su medida, y la potenciación es infinita si su medida es Dios. A más idea de Dios, más ser; cuanto más ser, tanta más idea de Dios. Solamente cuando el "sí mismo", como individuo concreto, cobra conciencia de que existe para Dios, sólo entonces es infinito". Un ser infinito solamente lo tiene el cristiano; el pagano y el hombre natural no existen delante de Dios, y por tanto la única medida de su ser es el "sí mismo" humano (Cf. XI, 192-193).

En esta determinación absoluta del "sí mismo" como subsistencia ante Dios se funda Kierkegaard para denfender la concepción dogmática de la malicia infinita del pecado: "Lo que hace que el pecado sea una cosa tan terriblemente grave es esto: que es delante de Dios. Con ello se demuestra luego la eternidad de las penas del infierno" (XI, 192). Kierkegaard piensa en este punto al contrario que Unamuno. "La antigua dogmática —dice— tenía razón. La circunstancia de que el pecado se comete contra Dios le confiere una potenciación infinita. El "sí mismo" tiene la idea de Dios, y con todo no quiere lo que Dios quiere; lo cual es desobediencia... Todo pecado se comete delante de Dios o, mejor dicho, lo que hace que la culpa humana sea propiamente pecado es que el culpable ha tenido la conciencia de que existía para Dios" (XI, 192) [35]. La conciencia de ser delante de Dios

35 En este punto de la gravedad ética y teológica del pecado, pónese Kierkegaard de parte de la antigua dogmática ortodoxa luterana, rechazando la posterior de la *Aufklärung*. La dogmática luterana dice que la culpa del pecado es infinita porque por él se ofende a la infinita majestad de Dios. De

hace al "sí mismo" ser infinito, y este "sí mismo" peca entonces delante de Dios. En conformidad con estos textos, afirma González Alvarez que en Kierkegaard el pecado es la nueva fórmula de la existencia [36]. El pecado del pagano y del hombre natural carece de esta cualificación de infinitud, ya que éstos no son conscientes de existir

---

aquí que el castigo haya de ser también infinito. La dogmática protestante posterior rechaza este argumento, diciendo que la gravedad de la culpa debe medirse sólo por una norma subjetiva, y no por razones objetivas, pues, para que la gravedad del pecado fuese infinita, habría de ser también infinito nuestro conocimiento de Dios y de nuestros deberes para con él (Cf. K. G. BRETSCHNEIDER, *Handbuch der Dogmatik*, 3 Aufl., Bd. II, S. 504). Esta respuesta no tiene valor para Kierkegaard, pues lo determinante del pecado no es la apreciación subjetiva ni la determinación de la voluntad, momentos más bien accidentales, sino la radicación ontológica del "sí mismo" humano en el ser divino. El pecado, por el mero hecho de ser una determinación del "sí mismo", es delante de Dios tanto como el "sí mismo", y por esto el conocimiento y la voluntad son irrelevantes. Según esto, el pecado radica, no en el entendimiento ni en la voluntad, sino en el centro ontológico de la persona, en el "sí mismo", con el cual se identifica. Por esto el pecado es *ipso facto* ante Dios, y recibe la realidad infinita del ser ante Dios. De aquí se deduce lógicamente que Kierkegaard reproche no obstante a la teología ortodoxa luterana la clasificación de los pecados en pecados contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo, lo cual convierte a Dios en un objeto externo del pecado al lado de los demás. "Dios —dice— no es algo externo, algo así como un agente de policía. Contra Dios no sólo se peca a veces, pues todo pecado se comete delante de Dios" (XI, 192). Esta es la categoría metafísica del pecado. El pecado es infinito porque radica en el "sí mismo" y porque la medida ontológica del "sí mismo" es Dios.

Unamuno no toma el problema tan en serio, y más bien se pone del lado de los teólogos ilustrados: "Cuando nuestros teólogos católicos —dice— quieren justificar racionalmente —o sea, éticamente— el dogma de la eternidad de las penas del Infierno, dan unas razones tan especiosas, ridículas e infantiles, que parece mentira hayan logrado curso. Porque decir que siendo Dios infinito la ofensa a El inferida es infinita también, y exige, por tanto, un castigo eterno, es, aparte de lo inconcebible de una ofensa infinita, desconocer que en moral y no en policía humanas la gravedad de la ofensa se mide, más que por la dignidad del ofendido, por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino, y nada más" (T. II, 949-50).

[36] "Existir es estar delante de Dios. Pero sólo se está delante de Dios, dice Kierkegaard, con la conciencia del pecado. Estamos, pues, ante una nueva fórmula de la existencia. Existir es tener conciencia del pecado... Sólo en y por el pecado puede el hombre tener conciencia de su existencia... Existente y pecador se confunden" (*Op. cit.*, pág. 84).

delante de Dios. "El pecado del paganismo es propiamente la ignorancia desesperada de Dios, de existir para Dios; es estar sin Dios en el mundo" (XI, 193). De donde concluye que los paganos no pecaron en el sentido riguroso de la palabra.

* * *

No es nuestro propósito tratar del pecado en este capítulo. Este tema lo expondremos exhaustivamente en su lugar. Lo dicho ahora sobre el tema del pecado sólo tiende a completar el pensamiento de Kierkegaard en lo referente a la determinación absoluta del "sí mismo" como subsistencia ante Dios. Con todo ello quiere Kierkegaard dar a entender que la eternidad e infinitud de Dios se reflejan en la realidad existencial del hombre, dando a éste una nobleza ontológica que puede repercutir, tanto en una eternidad de gloria, como en una eternidad de pena y tormento.

Creemos que en la teoría del "sí mismo" se funda toda la concepción metafísica del filósofo danés, siendo por tanto absolutamente necesaria para explicar sus conceptos de "angustia" y "pecado", así como también los de "existencia", "individuo", "cristianismo", "verdad" y otros.

III. LA TEMPORALIDAD Y LA ETERNIDAD

La dialéctica existencial del "sí mismo" presenta un aspecto estrictamente metafísico en cuanto comprendida dentro de las categorías de temporalidad y eternidad. Si, según decíamos, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma, no menos lo es de tiempo y eternidad. Ahora bien: la síntesis no es la asociación de un dualismo de elementos antitéticos, sino la fusión de dos extremos en un tercer elemento. Es lo que J. Slök llama "sistema de trilogías". Según esto, ¿qué constituye la síntesis en la dialéctica existencial del "sí mismo" bajo las categorías de tiempo y eternidad?

La síntesis psicológica de cuerpo y alma dijimos quedaba constituida por la posición del espíritu (Cf. XI, 156). La síntesis metafísica de eternidad y tiempo tiene que tener igualmente un tercer elemento, so pena de no haber síntesis, pues la síntesis supone una contradicción, y no puede realizarse como tal síntesis sino en un tercero (Cf. IV, 355). Partiendo de este supuesto se propone Kierkegaard el tema tiempo-eternidad en cuanto esencialmente referido a la existencia, a fin de saber cómo es posible que ambas formas tengan realidad por confluencia en la realidad concreta del existente.

También en el pensamiento de Unamuno juegan importantísimo papel, ya desde los primeros escritos, los conceptos de eternidad y tiempo. Llama la atención la estrecha analogía que en este punto se da entre el pensador español y el filósofo danés, analogía que no puede ser debida a influencia, toda vez que Unamuno trata este tema especialmente en los escritos publicados antes de 1901, época en que debió de haber comenzado la lectura de Kierkegaard. Con todo, el planteamiento del problema en Unamuno no es precisamente el mismo que en Kierkegaard, pues Unamuno tampoco persigue el mismo

objetivo. A Unamuno le llama la atención el concepto de eternidad como antítesis del tiempo, no obstante ser la eternidad su trasfondo, la realidad sustentadora de lo temporal. Según esto, Unamuno sería más platónico que Kierkegaard, pero esto se verá con más claridad posteriormente. En tanto que Kierkegaard, en la confluencia de lo temporal con lo eterno busca establecer una síntesis (síntesis heterogénea) de existencia, Unamuno intenta mantener abierta la antítesis, existiendo en el tiempo y subsistiendo en la eternidad. Por lo demás, en Unamuno no se da la proyección religiosa del problema, o si se da, es de carácter panteísta: el fondo del tiempo es la eternidad, y la sustancia de la eternidad es la conciencia eterna, Dios, conciencia universal [37].

Kierkegaard comienza el análisis de los conceptos de eternidad y tiempo sometiendo a crítica el concepto de "sucesión", el fluir temporal [38]. Tan pronto como se concibe el tiempo como "sucesión infinita", se le divide en presente, pasado y futuro. Con todo, esta división es falsa siempre que se crea estar contenida en la esencia misma del tiempo, pues sólo se da mediante la relación del tiempo con la eternidad, o por el reflejo de la eternidad en el tiempo. El tiempo, en efecto, en su concepto, no implica límite, y por tanto la relación del tiempo con la eternidad no es la de lo limitado con lo ilimitado. El tiempo en sí mismo es infinito, ilimitado, y a la vez, sucesión. ¿Cómo se ha de entender esta sucesión? Si en esta infinita sucesión del tiempo pudiera establecerse un determinado punto fijo, por ejemplo un presente que sirviese de línea divisoria, entonces sería recto concebir la sucesión en el sentido de consecución de pasado, presente y futuro. Sin embargo, no es esto así, pues cada uno de los momentos, así como la suma de todos ellos, es movimiento, es decir, proceso de transición, y por esta causa no hay ningún momento que pueda llamarse presente; por lo cual en el tiempo no se da ni presente, ni pasado, ni futuro (Cf. IV, 355). Aquí radica precisamente la dificultad

---

37 Cf. *Nicodemo el fariseo*, O. C. IV, 23-24; *Vida de Don Quijote y Sancho*, T. II, 361-362.

38 La concepción kierkegaardiana del tiempo se inspira fundamentalmente en la doctrina de Hegel sobre el tiempo y el espacio, con la consiguiente transformación de conceptos. La semejanza y desemejanza entre Hegel y Kierkegaard puede comprobarse confrontando la exposición de *Begrebet Angest* (IV, 355 sigs.) con el párrafo 259 de la *Enzyclopaedie* (W. Jub. Ausg. IX, 83).

de concebir el tiempo, ya que no ofrece ningún punto fijo por el que sea determinable. Así es el tiempo en sí mismo una representación, y nada más. Si, no obstante, seguimos concibiendo el tiempo como sucesión en tal sentido, se debe a que imaginativamente prolongamos los distintos momentos, y con ello todo el proceso de sucesión infinita; y así, imaginativamente, consideramos los tres estadios del fluir temporal como duraciones prolongadas con carácter de presencialidad. Mas esto corta la sucesión en cuanto tal, quedando destruido el concepto mismo de tiempo, ya que éste pasa a ser una especie de presente ilimitado y sin contenido, es decir, "una parodia de la eternidad" (Cf. IV, 355). Por esto, el presente no se halla en el tiempo en cuanto tal, ya que no se da ese intermedio puramente abstracto entre el pasado y el futuro, que llamamos presente. Si, pues, el tiempo es la sucesión infinita, sin puntos de condensación, dedúcese que "toda vida que se da en el tiempo y que sólo al tiempo pertenece carece de presente" (IV, 356). ¿De qué vida se trata aquí? De la vida puramente psíquica y de la vida de la naturaleza en general. La vida psíquica —que es en rigor la vida sensual—, consiste esencialmente en el momento, según convienen en afirmar todos los cultivadores de la vida estética. Pero Kierkegaard hace notar que "el momento significa aquí la abstracción de lo eterno, la cual, caso de que hubiese de tener carácter de presente, no pasaría de ser una parodia" (IV, 356). Sólo impropiamente puede decirse del hombre sensual que vive en el momento, pues "la naturaleza no consiste en el momento". "La seguridad de la naturaleza radica precisamente en que el tiempo no tiene para ella significación alguna. Tan sólo en el momento se inicia la historia..., y éste es el punto de partida del espíritu" (IV, 358-359). Recojamos esta última afirmación, a la que habremos de volver seguidamente.

En *Phil. Smuler* precisa Kierkegaard ulteriormente en qué sentido puede decirse que el tiempo no significa nada para la naturaleza. El tiempo es lo histórico comprendido en el devenir. Mas la naturaleza, no obstante ser devenida, no participa de la razón dialéctica del devenir histórico, toda vez que es como un sueño, una parodia de la eternidad. El que la naturaleza sea ajena a la dialéctica de la historia, constituye su imperfección; mas también su perfección en otro sentido, en cuanto que la perfección de lo eterno consiste exactamente en carecer de historia. El devenir, que la naturaleza tiene común con la

historia, es la posibilidad que constituye toda la realidad de la naturaleza. Mas el especial devenir histórico es aquel que está supeditado a una causa libre. Esta causa libre está ya por encima de la naturaleza. El comienzo del devenir histórico es el punto de partida del espíritu; este es el tiempo (Cf. IV, 239-241).

Si, pues, el tiempo, en cuanto sucesión infinita, carece de presente, o tan sólo lo posee como presente abstracto vacío de contenido, síguese que el presente es realmente lo eterno, pues lo eterno es la sucesión suprimida, así como lo temporal es la sucesión fluyente. La eternidad es, por tanto, aquella duración concebida como inmóvil por ser la infinita plenitud de lo presente. De donde se deduce que ni lo eterno ni lo temporal admiten la concepción de pretérito ni futuro; lo temporal no, por ser la infinita sucesión; lo eterno tampoco, por ser la infinita sucesión suprimida. Kierkegaard pone un especial empeño en afirmar, primero, que lo temporal no es lo presente, y segundo, que lo presente es lo eterno: "Lo presente es lo eterno, o más exactamente, lo eterno es lo presente, y lo presente es lo pleno [39]. En este sentido decían los latinos de la divinidad, que era *praesens* (*praesentes dii* = dioses presentes en poder)" (IV, 356). J. Slök hace notar acertadamente que los conceptos de tiempo y eternidad no son conceptos parciales dentro de una totalidad, sino conceptos de totalidad, es decir, dos denominaciones diversas de un todo dado: el hombre. Decir que el hombre es una síntesis de eternidad y tiempo, no significa que sea un agregado de dos sustancias de propiedades diferentes, que en parte lo constituyen y en parte no, como si el hombre estuviese partido entre dos mundos. Esto sería dualismo. La composición de eternidad y tiempo significa más bien que el hombre todo entero es temporal —en virtud de esta categoría existe todo él en la sucesión de lo temporal en que no se da el remanso del presente—, y a la vez todo entero eterno, con una conciencia eterna, y en virtud de esta categoría existe todo él en el presente de la sucesión suprimida. Esto que el hombre es inmediatamente en su determinación

39 "Le terme de "présent plein" rappelle fortement la "plénitude" (πλήρωμα) du mysticisme, qui caractérise l'expérience de l'éternité ou du présent qui est en dehors du temps. Mais aussi mysticisme et néo-platonisme ont marché souvent de compagnie au cours de l'histoire" (S. HOLM, "L'être comme catégorie de l'éternité". *Orbis Litterarum*, T. X, 1955, pág. 85).

temporal, a saber, aquel no ser en presente, sino en la sucesión continuada, lo es en virtud de lo eterno en él, y constituye la tarea de hacerlo infinitamente presente. La eternidad muestra, por tanto, que el hombre no solamente es su contenido, sino además aquel que se relaciona con su contenido. Con éste se relaciona el hombre mediante la decisión, y la decisión es lo presente. Ahora bien, lo presente es el momento, y el momento es lo concreto. El hombre se concretiza propiamente siendo en el momento [40].

Con esto hemos llegado al punto en que culmina la concepción kierkegaardiana del tiempo y la eternidad. El momento es el punto de confluencia de toda la infinita sucesión temporal, por una parte, y de la infinita presencialidad no sucesiva de la eternidad, por otra. El momento expresa lo presente como tal, sin pasado ni futuro, así como lo eterno representa igualmente lo presente sin pasado ni futuro; en esto consiste la perfección de lo eterno. Claro que aquí el momento no se ha de considerar abstractamente como la partición del tiempo en las direcciones del pasado y del futuro, en forma de presente de la sucesión, pues así el momento no es lo presente, toda vez que el eslabón abstractamente considerado entre el pasado y el futuro no existe, como se ha expuesto. De donde se deduce que el momento no es determinación temporal pura, ya que la esencia del tiempo es la infinita sucesión. Por tanto, si hemos de dar del tiempo una definición exacta, habremos de decir que el tiempo es el pasado. Si, por el contrario, el tiempo y la eternidad han de confluir, ha de ser en el tiempo, y entonces estamos en el momento en el sentido expresado. Aquí se realiza la síntesis metafísica de eternidad y tiempo, en cuanto esencialmente referida a la existencia. El existente es una síntesis de eternidad y tiempo mediante la posición del momento; así como antes dijimos que, psicológicamente, el existente era una síntesis de cuerpo y alma mediante la posición del espíritu. Sólo entenderemos la importancia capital del momento en la concepción metafísica kierkegaardiana, si tenemos presente la importancia del espíritu en su concepción psicológica. El espíritu se origina en el momento, y en el momento se origina el tiempo (historia) y la eternidad en el tiempo. Todo ello, trabado, constituye el formidable nudo de la existencia: "La síntesis

[40] Cf. J. SLÖK, *Op. cit.*, pág. 54.

de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera, según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sustentada por el espíritu. Tan pronto queda puesto el espíritu, existe el momento" (IV, 358). Espíritu y momento son términos homogéneos, permutables. He aquí la síntesis kierkegaardiana. Mas antes de pasar adelante, ocupémonos un momento de Unamuno.

En tanto que Kierkegaard busca dar sentido al tiempo, fundiéndolo paradójicamente con la eternidad, Unamuno intenta fundamentar el sentido de la existencia buscando su sustancia allende el tiempo; el interés de Unamuno es trascender el tiempo, no remontándose sobre él, sino sumergiéndose en su fondo hasta traspasarlo. Los matices son aquí muy finos, mas, si se analizan, se ve que dichas concepciones, dentro de su analogía, discrepan más que coinciden.

Según Kierkegaard, el tiempo coincide con la eternidad en cuanto sucesión infinita, fluyente en el tiempo, represada toda íntegra en la eternidad. Según Unamuno, la eternidad y el tiempo no coinciden, sino que coexisten superpuestos, estática la una, fluyente el otro. La eternidad es el soporte inmóvil del tiempo. Ante el escalofrío metafísico del πάντα ῥεῖ, Unamuno quiere saber qué es lo que permanece [41]. En Unamuno, dice Meyer, "la pregunta desesperada acerca de la eternidad y la inmortalidad del alma, no es otra que la angustia del tiempo" [42]. De aquí su descubrimiento de la intra-historia, expuesto sobre todo en *La tradición eterna*. Así como la realidad del hombre es lo inmutable de su interior, así también la realidad de la historia, del devenir, consiste en la intra-historia, que es la tradición eterna. Debajo del fugaz acontecer histórico subsiste el fondo de los hechos permanentes. Hay, pues, una oposición entre los dos modos elementales del acontecer humano; es la oposición entre la historia y la intra-historia. Unamuno considera la historia como una tradición o transmisión mediante el fluir del tiempo, mas no de forma que todo eso

---

41 "¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de más ser! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!" (T. II, 765).

42 Cf. F. MEYER, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, pág. 25.

que es transmitido o pasa en el fluir, se pierde, sino que, por el contrario, se condensa: "todo lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas". Así va formándose el sustrato de verdades eternas. Estas verdades permanecerán, en tanto que el curso de la historia irá trayendo formas nuevas que a su vez pasarán a integrarse en el fondo eterno inalterable. Así, a lo histórico, que no es más que el devenir superficial, opone Unamuno lo intra-histórico, la dimensión presente de interioridad temporal, que es el alma del tiempo y el origen mismo de la temporalidad.

A fin de penetrar en la realidad misma de la historia, examina Unamuno el valor del momento histórico presente. Si hablamos de momento histórico presente, queremos significar que se da otro momento histórico que no es el presente o fluyente. Este sería el momento eterno de lo temporal mismo intra-histórico, con lo cual el pensamiento de Unamuno habría venido a coincidir por otro camino con el de Kierkegaard. El presente histórico sería, por así decirlo, el epifenómeno del presente eterno. El ser, como existente, se da ciertamente en el tiempo flúido; mas el ser en cuanto tal subsiste en lo eterno del tiempo. La historia y el tiempo no son sino la manifestación móvil y periférica de una realidad más profunda, de "algo que sustenta y alimenta el flujo perpetuo de las cosas". "La Historia es la forma de la tradición, como el tiempo es la forma de la eternidad" (T. I, 39). El interés de Unamuno en todo esto es dar base viva y coherente a todo cuanto se diluye en el devenir, y en último término a la existencia. Por esto, para concebir la historia en vivo perenne busca la sustancia de ella, que es el sedimento de lo intra-histórico. Bajo el devenir temporal, y más aún, dentro de él, está la realidad intemporal, permanente, eterna, de las cosas. El tiempo no es más que el sueño de la eternidad; la realidad descansa en lo eterno. Aquí vuelve Unamuno a recordar a Spinoza, diciendo que "él expresó de una manera eterna la esencia del ser, que es la persistencia del ser mismo" (T. I, 39) [43].

---

[43] A esta tradición histórica o intra-histórica llámala también Unamuno "lo inconciente en la historia". Y es que Unamuno invierte la concepción antropológica tradicional, que considera lo racional como lo distintivo del hombre, como lo que más asemeja unos hombres a otros, y lo irracional como lo que les individualiza y distingue. Para Unamuno, lo más genéricamente humano

Resumiendo, podemos decir que la intra-historia es el alma de la historia, lo eterno del ser existente en el tiempo; la historia emerge de la intra-historia, y ésta da sentido humano, es decir, eterno, al perpetuo devenir de lo existente. La historia es la forma temporal de la eternidad, pero el fondo, la realidad, es la eternidad misma. De este modo trasciende Unamuno lo temporal e histórico. El centro de gravedad del ser no está en el tiempo, sino en esta sustancia eterna que sustenta el presente y el tiempo todo. Existe, pues, como dice Meyer, una seguridad del ser en el seno mismo del fluir de todas las cosas y de sí mismo. Y este punto fijo, siempre, no obstante, en movimiento, es como la tangente del tiempo con la eternidad [44]. Aquí se da indudablemente una analogía (pero no más que analogía) con el pensamiento de Kierkegaard, a saber: que lo verdaderamente real y lo presente no es lo temporal, sino lo eterno, y que lo presente es la sustancia de la eternidad. Esto aparece en Unamuno con especial claridad referido a la conciencia. La conciencia, en sí misma, no es sino la permanente identidad del yo consigo mismo. La auto-conciencia es en sí misma estática, persistente a través de la sucesión ininterrumpida de momentos o actos de concientización. La conciencia de ser es conciencia de eternidad; la conciencia de durar es conciencia de temporalidad. La primera es íntima, consustancial al yo; la segunda, extrínseca, por la relación con lo externo. La conciencia implica conciencia de auto-verificación temporal sólo en virtud del devenir cuya meta es el futuro. De aquí la división del tiempo en los tres estadios temporales. De aquí el sentido de la esperanza y el recuerdo. Mas el presente, el ahora, eso es la eternidad y la sustancia del tiempo [45]. La conciencia de ser es conciencia de eternidad en el momento. El tiem-

---

del hombre es el componente intra-histórico de su vida, lo no consciente de ella. Es a través de la intra-historia, en efecto, como, según Unamuno, se comunica el hombre con la Humanidad entera.

44 Cf. F. MEYER, *Op. cit.*, pág. 28. Cf. también UNAMUNO, *La vida es sueño*, T. I, 227 sigs.; *La crisis del patriotismo*, T. I, 283 sigs.; *La casta histórica*, T. I, 47 sigs.

45 "Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo" (T. II, 908).

po es la lucha por la inmortalidad. Lo único real es el presente, y éste es lo eterno. El presente es la duración imperturbable de la realidad presencializada en la conciencia. En el presente no hay antes ni después. El presente no es tiempo. Mi ser es la conciencia de mi persistencia debajo de la sucesión de cada momento temporal. Este intra-presente no se coextiende con el tiempo, sobre-existe o sub-siste en él. Es la persistencia del ser. "El mundo temporal, dice Unamuno, tiene raíces en la eternidad, y allí está junto el ayer con el hoy y el mañana" (T. II, 910). El otro presente, el temporal, no es sino la tensión entre el recuerdo y la esperanza, cuyas formas temporales son el pasado y el futuro. La sucesión de presentes en continuidad temporal es ficción de la existencia, expresión del hambre de inmortalidad. "En las entrañas de las cosas, y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito. La eternidad es la sustancia del momento, y no la envolvente del pasado, el presente y el futuro" (T. II, 280). El hombre es eterno, porque es portador de la eterna realidad: el ser.

Esto supuesto, podemos preguntarnos en qué forma se relacionan nuestros dos pensadores con la concepción platónica del dualismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Prescindiendo de exponer aquí la concepción platónica, podemos decir en conclusión, que es la antítesis entre el tiempo y la eternidad. El mundo inmediato de los sentidos está esencialmente referido al mundo trascendente de las esencias. De esta suerte, todo cuanto en el mundo sensible está sometido a la ley del movimiento, se halla en contradicción. Lo contradictorio, no obstante, no es el contenido del mundo sensible, sino la "forma de ser" en que este contenido se encuentra. Por tanto, entre ambos mundos no se da diferencia de contenido: materialmente son idénticos entre sí; en las formas, no obstante, son diversos: el uno es un mundo temporal, el otro un mundo eterno. ¿Qué contacto puede haber entre ambos? Sólo el de la ilusión. Platón no pudo separar el tiempo y la eternidad haciéndolos de nuevo mutuamente dependientes. La división platónica, siendo en realidad una división del ser de carácter filosófico-existencial, había de dar por resultado, trasladada al plano ontológico, una dificultad insoluble.

Unamuno se ve también metido en una dificultad semejante. Pues si bien el verdadero mundo real es el eterno, el que es el sustrato del temporal, no obstante es para él una necesidad insustituible

permanecer existiendo en este mundo temporal, anclado a la vez en el eterno. Mas esto no puede realizarse sin conflicto. Y aquí tienen lugar sus dos actitudes contradictorias frente a la eternidad, de que hablan Sánchez Barbudo y F. Meyer: el horror y la desesperación desesperada, por una parte, y la esperanza y el anhelo apasionado, por otra. Todo lo cual no es sino deducción lógica del fundamental conflicto ontológico unamuniano que expondremos a continuación al tratar de la conciencia. A Unamuno le es tan esencial la temporalidad y la finitud, como la eternidad y la infinitud, y sólo puede subsistir en medio de esta fundamental contradicción. Lo eterno y lo temporal, como dice Meyer, están ligados uno a otro como dos dimensiones contradictoriamente abrazadas a la existencia concreta. Mas, ¿cuál es la articulación imaginada por Unamuno entre esas dos dimensiones? La articulación es la contradicción en sí misma, y no puede dejar de serlo [46].

La concepción kierkegaardiana no estriba directamente en este dualismo antitético, si bien tampoco lo niega. Aquí se trata de un perfil que es preciso exponer con toda precisión. La antropología de Kierkegaard no se basa directamente en el principio dualista de que el hombre sea ciudadano de dos mundos, el sensible y el inteligible, toda vez que el hombre no es el punto de intersección entre la materia y el espíritu, sino al revés, el punto de conjunción de ambos. El problema humano está, según Kierkegaard, en la verificación existencial de aquella estructura dialéctica del ser, comprendido en el centro (síntesis) de dos extremos antitéticos (cuerpo-alma). La posición platónica y la unamuniana son ontológicamente disyuntivas; la kierkegaardiana es ontológicamente conjuntiva, éticamente disyuntiva. La razón de ello es que Kierkegaard pone el espíritu como principio psicológico de la síntesis, y el momento como principio metafísico. Ya veíamos cómo también se daba una equiparación de lo eterno a lo temporal precisamente en la supresión de lo divisivo del tiempo y en la atribución del presente a la categoría de lo eterno. Lo cual es distinto de la actitud unamuniana que busca lo eterno como sustancia de lo temporal, bien que con esto también se haga coincidir lo temporal con lo eterno. El punto de la dificultad en Kierkegaard está en la comprensión de la dialéctica del momento. Esto es lo que vamos a tratar a continuación.

---

46 Cf. F. MEYER, *Op. cit.*, pág. 31.

El momento es lo común, el punto de conjunción de lo eterno y lo temporal, y este momento es lo concreto. Podemos llamar concreto al momento porque sólo él se da de hecho en la existencia concreta del hombre. "El momento —dice Slök— corresponde a la realidad cuando ésta se concibe como síntesis de necesidad y posibilidad. La necesidad y la posibilidad son datos, pero el problema está en si se funden o no, en si se realizan mutuamente en su sentido dialéctico; y sólo cuando se han realizado estamos ante la realidad. Ahora bien, al momento y a la realidad, como conceptos concretos, corresponde la libertad, concepto igualmente concreto. Por esto la libertad no es una propiedad o una capacidad que el hombre posee, sino la cualificación del tránsito de la posibilidad a la realidad" [47]. Esto supuesto, se comprende el sentido que el momento tiene como verificación concreta de lo temporal y lo eterno, o mejor dicho, de lo eterno en lo temporal. "Nada es tan flúido, dice Kierkegaard, como el momento, y con todo es capaz (conmensurable) del contenido de lo eterno... El momento es una denominación del tiempo, pero nótese, del tiempo en aquella colisión preñada de sentido en que irrumpe en él la eternidad" (IV, 357). En confirmación de su idea de que el momento es el discrimen de la eternidad, menciona Kierkegaard en nota aquel pasaje de San Pablo que dice que el mundo perecerá ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ (en un momento y en un abrir y cerrar de ojos) (*I Cor.*, 15, 52). Y seguidamente hace la observación siguiente: "Con esto quiere expresar que el momento es conmensurable con la eternidad, en cuanto que el momento del fin del mundo es expresión simultánea de la eternidad" (IV, 358). Y prosigue: "De esta forma el momento no es propiamente átomo del tiempo, sino átomo de la eternidad" (*Ibid.*). Esta afirmación es agudísima, y demuestra plenamente que el momento, vulgarmente concebido como átomo o minúscula partícula del tiempo, no lo es del tiempo, sino de la eternidad; es la eternidad. La eternidad misma es átomo. En efecto, si el momento fuese átomo del tiempo, entonces el tiempo resultaría ser una duración discontinua, toda vez que al átomo se le considera como la última partícula de un cuanto ya no ulteriormente divisible, y por tanto inextensa. Luego el momento es la negación de extensión de duración. El tiempo, no obs-

[47] Cf. J. SLÖK, *Op. cit.*, pág. 57.

tante, es duración divisible en antes y después. Luego el momento no es categoría del tiempo, sino de la eternidad, que es duración inextensa, indivisible, sin antes ni después. El momento es la expresión perfecta de la simultaneidad *(tota simul)* de la eternidad, que el mismo Aristóteles define diciendo: ἐν τῷ νῦν ὅλον τι [48]. Por esto dice Kierkegaard que el momento "es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, su primer intento de parar la marcha del tiempo" (IV, 358).

Ahora bien, si decimos que el momento es categoría de la eternidad, ¿qué sentido tiene el tiempo, y cómo puede decirse que el momento es el punto de fusión del tiempo con la eternidad? Esta dificultad, grave al parecer, se resuelve tan pronto como se considera que Kierkegaard opera aquí con categorías puramente existenciales, no abstractas. El problema tiempo-eternidad no es en el fondo un problema metafísico, sino el problema de la estructura dialéctica de la existencia misma que, siendo temporal, es simultáneamente eterna. El concepto de eternidad, en cuanto a ésta se la concibe contenida en lo indivisible del momento, nace del análisis del tiempo precisamente, del tiempo que es la forma de la existencia. Por eso, de esta existencia se afirma que es temporal, pero a la vez eterna; una composición de eternidad y tiempo, no una mezcla de ambos. En una palabra: tiempo y eternidad simultáneamente. Ahora bien; esto sólo puede serlo en la categoría existencial del momento. Por eso dice Kierkegaard: "El momento es aquello ambiguo en que tiempo y eternidad se tocan, con lo cual queda establecido el concepto de temporalidad, en que el tiempo constantemente delimita la eternidad, en tanto que la eternidad va penetrando progresivamente el tiempo" (IV, 359). De aquí resulta la dialéctica existencial: lo eterno y lo temporal se relacionan esencialmente uno con otro dentro de una relación dialéctica, siendo imposible concebirlos, como en el dualismo ontológico, en el sentido de dos mundos que mutuamente se excluyen. Mas ésta no es la dialéctica hegeliana del devenir, como observa S. Holm [49]. La eternidad no es dialéctica en un progresivo devenir a través de lo temporal. Hegel intentó unir el ser con el devenir, introduciendo el movimiento en la lógica. Para Hegel no hay dificultad en aplicar la noción de ser, de eternidad,

---

[48] Cf. *Etica nicomaquea*, libro X.

[49] Cf. Art. cit., *Orbis litterarum*, T. X, 1955, pág. 91.

al devenir [50]. Mas Kierkegaard no interpreta así el devenir, como veremos posteriormente. La irrupción de la eternidad en el tiempo es precisamente el quicio del devenir; la eternidad para la rueda del tiempo, imprimiéndole una nueva dirección [51].

Prescindiendo del aspecto paradójico de todo este punto de vista kierkegaardiano, del que en lo sucesivo habremos de ocuparnos más por extenso, queda claro que tiempo y eternidad no se conciben aquí como antítesis sustanciales, sino como cualificaciones totales del hombre. La tarea será, por tanto, no sopesar la relación, sino integrarla de tal forma que el hombre simultáneamente sea ambas cosas. Esta integración la expresa concretamente el momento. El tiempo es concreto sólo cuando es cualificado por la eternidad, y la eternidad en cuanto tal no es otra cosa que la cualificación del tiempo. Con lo cual la existencia del hombre no sólo se desarrolla en el tiempo, sino simultáneamente en la eternidad. De donde resulta que el tiempo del hombre categóricamente es futuro, ya que lo eterno es ante todo futuro. Kierkegaard resuelve, pues, el presente en el futuro. Lo puramente temporal es propiamente pasado; su contenido dado es susceptible de comprobación, sea de hecho pasado o futuro; sin embargo, lo que se desarrolla en la dialéctica de tiempo y eternidad es, por necesidad, futuro, ya que está dirigido a lo que en cualquier momento exige el tránsito de la decisión. Toda decisión se relaciona por definición con el futuro; y aquel cuya esencia es de tal condición que sólo puede existir en la decisión, por necesidad ha de relacionarse en todo momento con el futuro; el tiempo es futuro para él. Por consiguiente, lo que le impulsa a esta actitud, a saber, la eternidad, conviértese asi-

[50] "Ferner ist das, was anfängt, schon, eben so sehr aber ist es auch noch nicht. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm (im Anfang) in unmittelbarer Vereinigung; oder der Anfang ist ihre ununterschiedene Einheit" (*Logik*, 68).

[51] Esta difícil concepción kierkegaardiana la expresa A. Vetter en estos términos: "Das Geschichtliche im Sinn des Verstandes verschwindet hier... und die Zeit selbst ist zur innersten Wirklichkeit, zum Augenblick an sich geworden. Oder besser: zum Augenblick für mich. Denn es wird damit nicht aufs neue die stillstehende Ewigkeit des Denkens und der Idee erreicht. Der Augenblick ist vielmehr ihre genaue Umkehrung: das Nichts des Werdens, die Unruhe des Wollens, die Kraft des Lebens und Handelns. Er ist die Spitze der Entscheidung, wo der Mensch in Verzweiflung über sich selbst zur leidenschaftlichen Gewissheit Gottes kommt" (*Op. cit.*, pág. 207).

mismo en futuro. Por esto puede preguntarse Kierkegaard "si para un existente la eternidad no será la eternidad, sino lo futuro", estableciendo ulteriormente la afirmación de que "donde todo se halla en devenir, donde la eternidad tan sólo se da en cuanto es mantenida frente a frente en la decisión apasionada, y donde tan sólo como porvenir se relaciona con el deviniente, allí es ineludible la absoluta disyunción. Pues si junto eternidad y devenir, obtengo por resultado, no reposo, sino futuro" (VII, 263). Lo cual parece suponer que de aquí se deriva una alternativa *(aut - aut)* que no se puede liquidar con una sola acción, sino que exige para verificarse el horizonte del futuro.

En contraste con esta concepción expectante de la eternidad, propia del cristianismo, pone Kierkegaard la concepción griega de la eternidad como reminiscencia, propia del paganismo. Pero tal concepto de eternidad dice que no es el verdadero, ya que ignora esencialmente el momento y el futuro. Ignora el momento porque, "no obstante haber concebido el átomo de la eternidad, no comprendió que ésta fuese el momento", es decir, que el momento temporal, y cada momento temporal, estuviese repleto de lo eterno en superabundancia. Ignora el futuro porque "la eternidad para el griego está detrás, en sentido de pasado, y sólo hacia atrás se entra en ella" [52]. Aquí es donde la reminiscencia platónica muestra todo su significado. Por esto, "si la vida del griego puede en algún sentido ser representación de lo temporal, tan sólo puede serlo de lo temporal como pretérito, y no en su relación con lo presente y lo futuro, sino tal como es la determinación del tiempo en absoluto: el fluir" (IV, 359). La determinación del tiempo como pretérito no significa, pues, que el tiempo no tenga ninguna relación con la eternidad, sino que lo eterno se concibe en una determinada relación con lo temporal, a saber, lo que queda detrás. Pero esto, ni puede ser tarea, ni puede exigir una decisión, sino sólo aparecer a la conciencia como algo dado que añora el hombre. La exigencia de la ἀνάμνησις no va dirigida a la acción, sino a la reflexión interna, y esto repercute sobre el tiempo en el sentido de que éste pierde significación.

52 Entrar en la eternidad hacia atrás significa relacionarse con lo eterno reflexionando sobre la sustancia eterna del espíritu. Entrar en la eternidad hacia adelante significa relacionarse con lo eterno mediante el salto de la obediencia de fe, que es verificación de la misma eternidad.

A propósito de lo dicho observa Kierkegaard que, teniendo en cuenta cómo en los diversos casos se conciben los conceptos de pretérito, presente (eternidad) y futuro, se echa de ver cómo se ha concebido el momento. No se ha concebido éste, entonces lo eterno aparece detrás como pretérito, y ésta es la concepción griega: lo eterno es el trasfondo del ser existente. (Esta es la concepción de Unamuno; de aquí todo su empeño en buscar el fondo vital intra-histórico.) Es, dice Kierkegaard, como si yo me imagino a una persona que va de camino, pero sin moverse, permaneciendo inmóvil; entonces es el camino el que va pasando hacia atrás. Se concibe el momento, mas sólo como discrimen, entonces lo futuro es lo eterno, y ésta es la concepción judaica; el momento es la línea divisoria, y por tanto, todo cuanto aún no ha pasado por el momento, es futuro: lo eterno, el reino mesiánico, la escatología. Concíbese por fin el momento, mas no sólo como discrimen, sino también como conjunción, entonces lo eterno es lo futuro y lo pretérito simultáneamente, y ésta es la concepción cristiana: el momento está aquí repleto de lo eterno; lo eterno es la irrupción de Dios en la historia, acontecimiento que es a la vez objeto de recuerdo y de esperanza (Cf. IV, 360). Sólo aquí adquiere el tiempo carácter absoluto, pues se ve enfrentado con la eternidad como absoluta exigencia, y sólo aquí se desarrolla toda la dialéctica entre el tiempo y la eternidad. Esta es, en términos paulinos expresada, *la plenitud de los tiempos* [53]. "El concepto —dice Kierkegaard— en torno al cual todo gira en el cristianismo, el que lo renueva todo, es la plenitud del tiempo, que es el momento como eternidad, en que coinciden simultáneamente lo pasado y lo futuro" (IV, 360). Este es el paso que lo explica todo. Lo eterno no se alcanza abandonando el tiempo, sino cobrando en él conciencia de eternidad presente, pues ésta se ha originado en el tiempo y ya no se halla en ninguna otra parte. Por tanto, el tiempo no es el medio que conduce a la eternidad, sino la eternidad misma hecha tiempo; sin ella el tiempo, a pesar de todo su contenido, estaría vacío [54]. Con lo cual la historia ha pasado a ser un drama, el drama

---

[53] Cf. *Gálatas*, 4, 4.

[54] A. Vetter explica también este concepto con suma precisión: "Die griechische Wahrheit führt in ihrer Vollendung zur ewigen Idee des reinen Seins, des leeren Raumes. Die christliche Wahrheit offenbart das Wesen des werdenden Lebens und der Zeit: den reinen Augenblick. Er ist die innere

de Dios. Como pura historia, el tiempo es relativo, y su contenido, indiferente. Mas en el momento en que el tiempo no sólo tiende a la eternidad, sino que es el medio de irrupción de lo eterno, en este momento cobra infinita trascendencia. La plenitud del tiempo, como foco de la historia universal, encierra en sí el contenido trascendental de toda la historia. En la plenitud del tiempo se revela lo que en realidad había sido la sustancia de todos los acontecimientos históricos precedentes: el camino dramático de la historia en su ansia de llegar a ser plenitud de los tiempos. Mas no sólo el pasado, sino también el futuro, la historia venidera, cobra, a partir de aquí, infinita trascendencia. Todo futuro acontecimiento histórico, lejos de ser acontecimiento fatal o fortuito, es un acontecimiento trascendente, pues su último contenido es lo eterno, su relación con la plenitud.

Mas con esto el existente se halla constituido en una inevitable contradicción. Y aquí estamos de nuevo frente a la paradoja [55]. La verdadera sustancia de toda la historia es la fusión paradójica de un punto fortuito del fluir temporal con el momento, fijación del flujo del tiempo, pues en el momento el devenir se condensa, haciéndose simultáneamente presente a todas las generaciones. Esta contradicción paradójica establecida por Kierkegaard no es simplemente la de la verdad histórica y la verdad lógica, sino la de la historia en su valor relativo y en su valor absoluto juntamente. El tema de toda la *Efterskrift* es que el cristianismo, si bien es un fenómeno histórico, por ser no obstante un acontecimiento eterno, es la supresión de la historia. Kierkegaard rechaza la indiferencia de lo histórico, así como su necesidad dentro del devenir universal, porque quiere establecer su sentido

---

Berührungsstelle des Menschlichen mit dem Göttlichen... Geschichtliche Bedeutung besitzt der Augenblick insofern, als er geworden ist und das Bewusstsein von ihm vorher nicht bestand. Erst das Christentum hat dem Augenblick unbedingte Wirklichkeit verliehen und ihn zu einem bestimmten Zeitpunkt verdichtet. Ebendadurch aber wurde er doch wieder aus der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und Bedingtheit der Geschehnisse herausgehoben und zur "Fülle der Zeit" gemacht" (*Op. cit.*, 205).

55 A. González Alvarez escribe a propósito de esto: "Para explicar esta unión apela Kierkegaard a la dialéctica. No a una dialéctica hegeliana, intelectual, que a través de la mediación concluye en una síntesis superadora, sino una dialéctica cualitativa, instantánea, existentiva, que nos lleva a la síntesis paradójica que constituye el gran misterio en que la realidad consiste" (*Op. cit.*, página 88).

de plenitud. La paradoja del existente, del hombre histórico, consiste en que simultáneamente es eterno, y en que existir *sub specie aeterni* es concretamente existir *sub specie temporis*. Que en este aspecto vuelve a darse una analogía entre Unamuno y Kierkegaard, es cosa innegable, no obstante ser distinta la concepción dialéctica. También vemos que en Unamuno lo temporal y lo eterno no son dos planos distintos del ser, sino dos dimensiones contradictorias, unidas por necesidad en su contradicción misma. Se trata del conflicto ontológico que supone ser consciente de la propia plenitud y de la limitación de ella en la conciencia; y así como no se puede ser uno mismo sin dejar de serlo, queriendo serlo todo, así tampoco se puede ser temporal si se es eterno, y, con todo, la sustancia del tiempo es la eternidad. De aquí nace la desgarradura, innegable también en Kierkegaard [56]. Sin embargo, en tanto que Unamuno hace de esta "agonía" del ser el sentido pleno de la existencia, Kierkegaard supera la aporía de la existencia agónica exigiendo la forma de vida eterna *(qua spiritu)* en el tiempo.

En tanto que la "agonía" del cristianismo significa en Unamuno, como bien dice Meyer, "servir simultáneamente a dos señores: al mundo y a Dios, a lo temporal y a lo eterno" [57] (con lo cual se quita la paradoja), en Kierkegaard el cristianismo deja de ser agónico para hacerse dialéctico, toda vez que ser cristiano no es servir a dos señores, sino sólo a uno: a Dios, bien que en el mundo; a la eternidad, bien que en el tiempo. Y como esto, en realidad, y con todas sus consecuencias, más fácilmente se dice que se hace, de aquí la tremenda paradoja existencial consiguiente, caso de tomarlo en serio. El momento es la paradoja, pues en él es donde el hombre se ve frente a su realidad: un espíritu subsistente en cuerpo y alma, en el tiempo.

---

56 La contradicción existente en Kierkegaard la ponen por igual de relieve todos sus comentadores. E. Przywara afirma que el desgarramiento es en Kierkegaard tan efectivo que, de hecho, de él han partido las dos más profundas interpretaciones actuales de la filosofía existencial: la radical negación de la eternidad por la afirmación exclusiva del tiempo, y la saturación de eternidad en el tiempo, de forma que éste pasa a ser como un *Todes-Nichts* ante la plenitud de la eternidad (K. Barth). (Cf. E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 29-31).

57 Cf. *Op. cit.*, pág. 34.

IV. LA CONCIENCIA DE EXISTENCIA

El concepto de conciencia en Kierkegaard derívase inmediatamente del concepto de "sí mismo". Sin embargo, aquí no se plantea la cuestión de la constitución de la conciencia; afírmase tan sólo el hecho. El "sí mismo" existente es el primer postulado, e implica una relación esencial a la conciencia, por más que los grados de ella puedan ser y sean diversos. Kierkegaard concibe la posibilidad de que el "sí mismo" sea inconsciente de sí mismo en cuanto tal [58], mas esto es privación positiva, no simple negación. La relación del "sí mismo" con la conciencia es esencial. "La conciencia, es decir, la autoconciencia, es lo decisivo absolutamente en relación con el "sí mismo". Cuanto más conciencia, tanto más "sí mismo" (XI, 142). Cae éste en la desesperación, entonces el grado de conciencia marca el grado de desesperación. Al máximum de inconciencia corresponde el mínimum de desesperación y el mínimum de ser, y viceversa. La conciencia es la subjetivización del "sí mismo".

Todos estos grados de conciencia refiérense al ser cuya medida es el hombre. No obstante, la conciencia recibe una nueva categoría y una dimensión nueva al cobrar conocimiento de su ser ante Dios. De donde también la conciencia tiene una determinación teológica, que es como un modo de realidad infinita. La conciencia pertenece a la categoría de lo eterno, y toda conciencia subsiste ante Dios. El fundamento de la eternidad de la conciencia es la infinita relación que la vincula a Dios. "Lo constitutivo de la conciencia no es la determinación que cobra mediante la autorreflexión, toda vez que esto no es más que la relación en que consiste la determinación para sí misma;

---

58 Cf. supra "El "sí mismo" en su dialéctico existir" (págs. 43 ss.).

por el contrario, el saberse delante de Dios es la fijación, el fortalecimiento" (*D.* feb. 1846). Aquí vemos cómo Kierkegaard distingue lo constitutivo de la conciencia en orden a sí misma, es decir, la reflexión, de lo constitutivo en orden a su fijación, es decir, la subsistencia ante Dios. La conciencia, privada de esta vinculación con Dios, carece de fijación, es fluctuante. La fijación en Dios es la garantía de su consistencia [59].

En Unamuno falta esta distinción, pues, aunque tal vez pudiera parecer que existe (Unamuno habla muchas veces de Dios, soporte de la conciencia, inmortalizador de la conciencia), es aparente. La conciencia en Unamuno no cobra carácter absoluto ante Dios. El Dios salvador de la conciencia es una proyección de ésta al infinito; por esto, la carencia de fijación es esencial al concepto de conciencia en Unamuno; lo cual le obliga a tomar una actitud crítica, aunque parezca lo contrario. El problema de la conciencia es para Unamuno el problema de su constitución. La conciencia tiene un reverso: la inconciencia, así como también la vida lo tiene en la muerte. La angustia ante la aniquilación de la conciencia constituye la tragedia existencial de Unamuno, mucho más trágica en realidad que la de Kierkegaard [60].

[59] En *Frygt og Baeven* comienza Kierkegaard el elogio de Abraham con esta frase: "Si en el hombre no hubiese una conciencia eterna, si el fondo de todas las cosas no fuese más que una fuerza en feroz efervescencia que, tejiendo tenebrosas pasiones, sacase a la existencia cuanto de grande y pequeño viene a ella; si en todo se encubriese un vacío insondable e insaciable, ¿qué otra cosa sino desesperación sería la vida? Si esto así fuese..., si el género humano pasara por la tierra como surca el mar la nave, como barre el huracán la estepa; si un eterno olvido estuviese siempre en acecho para caer sobre su presa, y no hubiese un poder lo bastante fuerte para destruirlo, ¡qué vacía fuera entonces la vida, qué desolada!" (III, 68). Unamuno, no obstante hablar tantas veces de la conciencia eterna, no subraya esta frase en las obras de Kierkegaard; en cambio, a la página siguiente, subraya esta otra: "Nadie que haya sido grande en el mundo caerá en el olvido; mas cada cual es grande a su manera, cada cual según la magnitud de aquello que ama..." (III, 69).

[60] F. Meyer viene acertadamente a la conclusión de que en Unamuno, en efecto, no se da conciencia eterna, sino sólo apariencia de ella, pues, "s'il est vrai que toute conscience d'être implique limitation et finitude, il faut dire alors qu'il n'y a pas de conscience éternelle possible... Il semble bien que ce soit l'être tout entier qui se trouve vidé de toute substantialité et condamné à l'aparencialidad" (*Op. cit.*, pág. 43). El ser no es en ninguna parte sustancial y seguro, sino todo él imperfección e inconsistencia esencial.

Otra característica del problema en Kierkegaard, que también falta en Unamuno, es la relación de la conciencia con el cristianismo. Así como la fijación en Dios es la consistencia de la conciencia, así también el cristianismo es su potenciación. La aspiración del cristianismo es elevar la conciencia individual en orden a un conocimiento más íntimo de Dios. "El cristianismo —escribe Kierkegaard— es el único fenómeno histórico que, pese a la historia, y sirviéndose precisamente de ella, ha sido para el individuo el punto de partida de su conciencia eterna, interesándolo en un sentido distinto del meramente histórico... Esto no se le ocurrió ni a la filosofía (que sólo afecta al pensamiento), ni a la mitología (que es cosa de la fantasía), ni al saber histórico (cuestión de la memoria)" (IV, 271; VII, 6 sigs.). Es decir, que el hombre, antes del cristianismo, no tuvo conciencia de eternidad. La eternidad de la preexistencia platónica es una eternidad hacia atrás que causa la melancolía. La eternidad cristiana tiene su verificación en el futuro, y da el optimismo propio de la esperanza [61]. La eternidad de

[61] Este tema lo desarrolla KIERKEGAARD sutilmente en *Phil. Smuler* (IV, 179-219), y en *Begrebet Angest* (IV, 335) habla igualmente de la "inexplicable profunda melancolía" que se extiende por toda la antigüedad helénica. T. HAECKER, en su prólogo a la traducción alemana de los *Diarios*, hace alusión a la "reminiscencia", y dice que es inextirpable en el hombre, así como también lo es la esperanza. Los hombres de reminiscencia dice que son por naturaleza melancólicos y que suelen tener el don de lágrimas, así como San Agustín, Newman y también Kierkegaard. Haecker opina que la reminiscencia no se opone a la fe ni a la esperanza, ya que en la fe va incluido el recuerdo de un paraíso (el paraíso perdido y el primitivo estado de justicia original). Sin embargo, yo diría (y este es más bien el pensamiento de Kierkegaard) que la reminiscencia es inextirpable así como también lo es el "hombre viejo". La vida del hombre se polariza entre el recuerdo y la esperanza. El recuerdo es lo que nos vincula al fondo vital, a la madre tierra. Lo que llamamos añoranza o nostalgia no es otra cosa que la reminiscencia, la "morriña de eternidad" y la misma "congoja" de que habla Unamuno en un sentido más platónico que cristiano. Es el suspiro por el retorno al seno materno. Sin embargo, ¿podemos decir que todo esto sea cristianismo? Entre la reminiscencia y la esperanza de la fe pone Kierkegaard como línea divisoria el "momento". En el "momento", en este todo de eternidad infusa, da el hombre el salto del paganismo al cristianismo, del recuerdo a la esperanza, del mundo de los sentidos al mundo de la fe. Así, el recuerdo de la visión de la idea que el hombre hubo de tener en su preexistencia paradisíaca según el mito socrático, y que constituye la congoja de la presente vida, se convierte en congoja de otro recuerdo, el de las promesas (Cf. IV, 359), el de la casa del Padre (*II Cor.*, 5), paraíso dis-

la conciencia individual defendida por el cristianismo incluye además un ulterior fortalecimiento; la absorción del hombre en Dios no implica la disolución de la personalidad en el divino Océano, sino "una potenciación de la conciencia". La unión con Dios se verifica mediante "un proceso de esclarecimiento de la persona", al que contribuye incluso la purificación del pecado por obra de la gracia (Cf. *D.* 20 aug. 1838).

Esta "potenciación de la conciencia", de que habla Kierkegaard, se asemeja a la elevación sobrenatural del entendimiento humano mediante el *lumen gloriae* en la visión beatífica. De este modo, el cristianismo está en el extremo opuesto al panteísmo, en que "todo es poesía", "todo un mundo poético en que se pierde la verdadera existencia consciente en un voluptuoso desvanecimiento de la persona" (Cf. *D.* 1 juli 1839; VII, 190, 307). Lo admirable en Kierkegaard es este claro conocimiento de que la esencia del cristianismo consiste exactamente en la clarificación de la conciencia, en lo cual se opone radicalmente a todo naturalismo. Esta verdad no la ignora Unamuno; precisamente es esto lo que con toda su pasión ansía [62]. Pero su "agonismo" (innato o tal vez afectado) no le deja convencerse de ello plenamente; de ahí su constante vacilación. Por otra parte, es manifiesto que Unamuno anda bordeando un panteísmo sentimental y poético, al que por lo demás no se resigna [63].

---

tinto del socrático. Con la esperanza de este paraíso alegrábase también Kierkegaard en medio de su melancolía (Cf. *D.* 19 maj 1838; IV, 427 n.).

[62] Según Unamuno, es característica del pueblo español el apego a la vida, es decir, a la "sobre-vida", y el despego de la naturaleza (Cf. *En torno al casticismo*). Así podría decirse también que es característica de los países nórdicos el apego a la naturaleza, el culto de ella. Kierkegaard, empero, es una excepción y, en la congoja que en medio de la naturaleza sentimos, descubre la "señal de nuestra heterogeneidad"; pues, si ésta no sintiéramos, "no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales que no saben nada de Dios y se chiflan como locos por la dichosa naturaleza" (Palabras de Hamann citadas por Kierkegaard en los *Diarios* (1841) y en *Begrebet Angest*, IV, 427). Hay dos maneras de concebir a Dios: en la luz inaccesible de los cielos, y en los abismos de la naturaleza en que todo es vida preconsciente. La primera manera es la cristiana; la segunda, la pagana. Kierkegaard fue en esto la gran contradicción de su tiempo y de su ambiente. Unamuno, en cambio, fue un gran soñador de la naturaleza, y por tanto también signo de contradicción.

[63] En todos sus escritos, y de manera especial en *Del sentimiento*, son

Mas ahora nos proponemos la pregunta siguiente: ¿Qué cosa es la conciencia, cuál es su constitución? Esta pregunta es tan propia de Kierkegaard como de Unamuno, sólo que tanto su origen como sus consecuencias son en ambos totalmente distintas.

Kierkegaard se propone la pregunta de la constitución de la conciencia en relación con la posibilidad de la duda, la cual, a su vez, funda la posibilidad de la verdad. La posibilidad ideal de la duda se funda en la constitución de la conciencia (Cf. IV, B 1 págs. 145-146). Unamuno, al establecer el problema de la conciencia, se propone la cuestión fundamental de toda su ontología. Unamuno quiere saber dónde se da el ser real, dónde el ser tiene su base y consistencia, y ésta no la encuentra sino en la conciencia, en la auto-conciencia. Por esto el problema de la conciencia implica para Unamuno toda la fenomenología del ser existente.

En Kierkegaard el problema preséntase más bien como un ensayo dialéctico en busca del fundamento de la duda. En el niño no se da la duda, toda vez que la conciencia del niño está todavía indeterminada, es inmediata. La inmediación es la indeterminación. En la inmediación no se da relación; pues, tan pronto se da la relación, desaparece la inmediación. En la inmediación es todo verdadero y falso al mismo tiempo. Si la conciencia permaneciese siempre dentro de la inmediación, jamás existiría el problema de la verdad. El problema de la verdad aparece en el momento en que aparece la duda. La duda aparece cuando aparece la mediación. Preguntar qué cosa es verdad, supone preguntar qué cosa no lo es. La duda supone que la conciencia ha establecido relación con un extremo, es decir, que ha salido de la indeterminación de la inmediación.

Mediación e inmediación son los supuestos de la conciencia, y así también de la duda. Lo inmediato es la realidad; lo mediato es la palabra. La palabra es a su vez la expresión de la idealidad. Realidad e idealidad forman una síntesis antitética de que brota la conciencia. La conciencia es la antítesis. La conciencia es la expresión de sí mis-

---

abundantísimas las frases y concepciones panteístas. Sin embargo, tampoco el panteísmo le satisface, pues "decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en El, nada vale a nuestro anhelo... De aquí se dice... que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar" (T. II, 809).

mo. No hay expresión sin reflexión; no hay reflexión sin antítesis. La expresión de la realidad es antítesis, pues la expresión es la idealidad de la palabra, en tanto que la realidad es la antítesis de la idealidad. De aquí nace la duda. La verdad supone una relación necesaria con la falsedad. De donde concluye Kierkegaard: "La posibilidad de la duda radica por tanto en la conciencia, cuya esencia es una antítesis producida por una duplicidad, antítesis que de nuevo produce una duplicidad...". "En tanto no se ha producido el choque, la conciencia no existe en realidad. La realidad no es la conciencia, la idealidad mucho menos; y con todo la conciencia no se da sin ambas, de modo que esta antítesis es la esencia y el devenir de la conciencia". "La reflexión es la posibilidad de la relación; la conciencia es la relación, cuya primera forma es la antítesis" (IV, B 1 págs. 146-147).

La conciencia supone, por tanto, una reflexión. Sin esta reflexión sería imposible la duda, toda vez que la posibilidad de la duda se funda en un tercero que establece la mutua relación.

El esquema dialéctico empleado por Unamuno es en el fondo el mismo que el de Kierkegaard; sin embargo, Unamuno persigue un objetivo mucho más amplio, y del problema de la conciencia hace depender, no sólo la existencia del hombre, sino también la del universo y hasta la misma existencia de Dios.

El problema de la conciencia es para Unamuno el problema del ser [64]. "En la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro, el sentirse se identifica con el serse" (T. II, 856). El "ser o no ser", que en Kierkegaard es una disyuntiva religiosa, significa en Unamuno la alternativa entre conciencia plena o inconciencia y aniquilación.

El problema de la constitución de la conciencia lo identifica Unamuno con el de la realidad del hombre, con el de la objetividad del "yo". Así propone la pregunta: "Y el hombre, esta cosa, ¿es una co-

64 F. Meyer subraya este aspecto: "L'être concret se confond avec la conscience... Tout ce qui n'est pas conscience est apparence pour une conscience, et y renvoie; l'expérience de l'être se confond donc avec la conscience même. Être c'est identiquement "prendre conscience de soi", c'est "être soi" (*serse*). L'être ne se donne que dans la conscience réfléchie de soi, ce que traduit la forme réfléchie: *serse*. Cette identité de l'être et de la conscience est attéstée par l'impossibilité d'appeler à la conscience un autre mode d'être que la conscience elle même" (*Op. cit.*, pág. 2).

sa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto... Partiendo del hecho evidente de que por nuestra conciencia desfilan estados contradictorios entre sí, llegaron a no ver claro la conciencia, el yo" (T. II, 534).

El problema del yo proviene, por tanto, de la inconsistencia de la conciencia. La inconsistencia de la conciencia proviene de la reflexión, contraposición o antítesis, esenciales a la conciencia. La esencia de la conciencia es "ex-sistencia", es decir, extraposición a sí mismo, expresión, reflexión, relación. Todos estos conceptos suponen una duplicidad. Kierkegaard no reduce el problema de la conciencia al problema de la existencia. La intuición de Unamuno es más certera, más radical en este punto. Unamuno se da cuenta de que donde primeramente hay que ventilar el problema de la existencia es en lo más radical, en lo primero que se concibe: la conciencia. El primer problema no es el ser existente, sino la conciencia existente. Este problema es tanto más agudo, cuanto que la esencia misma de la conciencia, su constitución, es existencia, es decir, "una antítesis producida por una duplicidad", como dice Kierkegaard. ¿Dónde queda, pues, la esencia, la sustancia de la conciencia?[65]. ¿En la mera antítesis? ¿En la mera relación? Por esto, lo primero que Unamuno quiere poner en claro es el sentido de la noción "existencia". Qué cosa es existir, y qué cosa es carecer de la existencia.

No deja de ser significativo que Unamuno se proponga la cuestión de la existencia precisamente al tratar de la de Dios, cosa que jamás a Kierkegaard se le ocurre. El problema de la existencia tiene para Unamuno una dimensión infinita; comienza en la conciencia personal, pasa por la existencia temporal del hombre, y termina en la existencia de Dios; dicho más exactamente, es el problema de la

---

65 En Unamuno el concepto de sustancia se identifica con los de conciencia y vida. Lo sustancial no es algo estático, un *ens in se*, sino algo dinámico, existentivo. Sustancia y existencia son la misma cosa. Las cosas no son sustancias sino en cuanto relacionadas con la propia existencia. "Sustancia es lo que lleva elemento motor, lo que puede movernos a acción". "Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia" (T. II, 868). Sustancia es también para Unamuno la verdad vivida interiormente (Cf. infra "El concepto de verdad", págs. 457 ss.). Sobre el concepto de sustancia, cf. UNAMUNO, *Sobre la consecuencia, la sinceridad*, T. I, 860. J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, págs. 165 sigs.

existencia de la conciencia en absoluto, pues lo que no es conciencia no es nada; y, si el individuo no es consciente de sí mismo, no es nada; y, si el universo no se refleja en una conciencia, si no es él mismo consciente, no es nada; y Dios, si no es una conciencia universal y eterna, soporte de las conciencias todas, no es nada.

Existir, según el sentido etimológico de la palabra, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente: *ex-sistere*. Lo cual encierra en sí una grave dificultad, pues siempre podemos preguntarnos si hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia, que abarca lo conocido todo. Según Unamuno, fuera de la conciencia no puede haber más que conciencia, ya que la conciencia consiste en una reflexión, y la reflexión no da nada nuevo, siendo una mera repetición. Pretender explicar la conciencia es pretender explicar lo absurdo. Este agudo problema de la existencia —que es en otro plano el mismo de la percepción sensible de Kant—, lo aplica Unamuno a la raíz de donde procede, al "problema de la *ex-sistencia* y no da la *in-sistencia* de la conciencia" en Dios, y es "el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del universo" (T. II, 893-894).

Unamuno distingue acertadamente entre *ex-sistencia* e *in-sistencia* de la conciencia, pues la dificultad proviene, no del *insistir*, sino del *existir*, de la relación, de la reflexión, de la antítesis, como dice Kierkegaard. En la inmediación la conciencia es indeterminada. La conciencia sale de la indeterminación por la reflexión. Toda reflexión exige un objeto en que reflejarse. Ser el yo objeto de sí mismo es una contradicción, una petición de principio, pues el yo no se hace objetivo sino mediante la reflexión, y ésta aún no se ha dado. Por otra parte, conocer lo objetivo como objetivo es imposible, pues "conocer es informar, y no cabe conocer lo informe como informe" (*Ibid.*, 893). El yo puro, el yo preconciente, sería simplemente nada; la inconciencia es el no-ser. La nada es lo que de ninguna manera nos afecta, el no ser ante la conciencia. El ser se opone a la nada en cuanto llega a afectar a la conciencia, y no antes; por tanto, todo cuanto cae fuera del ámbito de la conciencia no es. La realidad constitutiva del yo se realiza en cuanto reflejada en la conciencia. Dado caso que mi ser real o preconciente no se reflejase en mi conciencia, sería sencilla-

mente nada. Asimismo el universo y Dios. Que exista un mundo independiente de mí, o que existiese antes de mí, y que exista o no después de mí —cosas que por lo demás nunca podré llegar a saber—, no me interesa; entre tanto yo me siento, me percibo como existente, y éste es el supremo valor: mi conciencia. En el momento en que yo no soy consciente de la existencia de las cosas, es para mí como si no existieran, y puedo decir que en realidad no existen. Por esto repite tantas veces Unamuno que en la conciencia, en cada conciencia, se crea el universo [66]. "¿Qué sería —dice— un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y conociese? Para nosotros lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella" (T. II, 895).

No obstante, la antítesis de la nada es el yo en virtud de la conciencia y todo cuanto en el yo se refleja, es decir, el universo. La antítesis de la nada universal es el yo universal, la conciencia universal. El yo es existente desde el primer momento, pues concientizarse supone "existirse". De donde lo real, lo consciente, es por necesidad existente. El yo auto-consciente lo es todo, mas sólo a condición de ser sujeto-objeto, objeto de sí mismo; es decir, a condición de extraponerse, de "existirse". Lo reflejado tiene que reflejarse en el medio de la reflexión. Por esto, si la esencia del ser es la conciencia, toda esencia es ante todo existencia, o por lo menos sería la existencia lo único cognoscible de los seres, incluso del propio yo, toda vez que a éste, en tanto lo percibimos, en cuanto se nos manifiesta a la conciencia, en cuanto existente o reflejo.

Estamos, pues, ante una aporía inevitable; el ser sólo a través del existir nos es accesible, en tanto que lo existente ha de ir informado por lo que es. Ni la existencia ni la esencia se prestan mutuo apoyo y fundamento. Yo soy consciente de que soy, no en cuanto soy, sino en cuanto existo, en cuanto soy objeto de mí mismo en la reflexión de mi conciencia. Por lo tanto, lo que me certifica de mi esencia es

---

66 Esta afirmación la extrema hasta llegar a concluir que la conciencia o "yo" es la finalidad del universo. El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia. Si la hormiga tuviese conciencia y le preguntásemos para quién hizo Dios el mundo, diría que para ella, para la hormiga, así como nosotros decimos que para el hombre. "Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo" (T. II, 739-740). El "yo" es el centro del universo (Cf. T. II, 770).

la reflexión, un acto que me atribuye a mí algo de fuera de mí, a lo cual yo extiendo mi dominio hasta hacerlo "mi ser"; éste es una ocupación, una información que llamo "yo". "Lo mío —dice Unamuno— precede al yo; hácese éste a luz propia como posesor, se ve luego como productor y acaba por verse como verdadero yo... De este juego de acciones y reacciones mutuas brota en mí la conciencia de mi yo, *mi yo* antes de llegar a ser seca y limpiamente yo, yo puro. Es la conciencia de mí mismo el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior" (*Civilización y cultura*, T. I, 303-304).

De todo lo expuesto se deduce que el problema de la realidad u objetividad de la existencia, es decir, de la sustancialidad de la conciencia, es en la mente de Unamuno un problema aporético. En el fondo también lo es en Kierkegaard, mas sin la dimensión absoluta que presenta en Unamuno. El concepto de "conciencia eterna" sirve a Kierkegaard de trampolín para dar el salto a la personalidad de Dios. El cielo nórdico de Kierkegaard, bien que nuboso y deprimente, está esclarecido por los resplandores de la esperanza en un Dios personal, en quien tiene sentido el absurdo de la existencia. En Unamuno, la proyección del problema se diluye en el ámbito infinito de una noche oscura. El grito de Unamuno se pierde en el vacío, y el absurdo no tiene más sentido que la ciega voluntad de justificarlo. La fenomenología de la conciencia se desarrolla dentro de un proceso circular en que propiamente no se da progreso. El movimiento de infinitud de Kierkegaard, que consiste en la creación de categorías apreciativas distintas dentro de un orden nuevo, está Unamuno muy lejos de realizarlo; en él todo se cierra en círculo, de modo que la conciencia final es la misma conciencia inicial, en virtud de una compenetración de lo consciente todo; no hay otra realidad que la consciente en sentido de conciencia personal, que es simultáneamente conciencia del universo. La conciencia universal es lo que llamamos Dios. "La única conciencia de que tenemos noticia es la del hombre" (T. II, 739).

Por tanto, en Kierkegaard el problema de la conciencia se abre a la trascendencia de Dios; en Unamuno se cierra en un panteísmo. "¿No somos acaso —dice— ideas de esa Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia?" (T. II, 867). La eternidad de la conciencia, que para Kierkegaard se funda en la eternidad

de Dios, no es en Unamuno más que el hambre de inmortalidad, el sueño de una concientización universal a modo de "apocatástasis" (Cf. *Del sent.*, cap. X), un panteísmo de la conciencia en que, no obstante, quede asegurada la eternidad de la conciencia individual. De aquí aquella frase: "Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real... es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia" (T. II, 868-869). Esta frase es inconcebible en la mente de Kierkegaard.

Quédanos aún por mencionar un aspecto nuevo del problema de la conciencia por el que Unamuno se distancia ulteriormente del pensador danés: es la relación de la conciencia con la experiencia de la angustia.

En Kierkegaard la experiencia de la angustia no proviene de la conciencia, sino de la antinomia que constituye en el hombre la síntesis corpóreo-psíquica bajo la determinación superior de espíritu. La angustia nace de la heterogeneidad constitutiva del ser humano. En Unamuno también aparece el hombre como ser heterogéneo, pero con otra especie de heterogeneidad. No obstante, la antinomia radical del ser humano se funda según Unamuno en la conciencia, hija de la reflexión mediante la contraposición. Ahora bien: la contraposición es limitación, y la limitación es a su vez causa de la angustia. En Unamuno la conciencia no se concibe sino en angustia.

LA EXISTENCIA RELIGIOSA

LA EXISTENCIA RELIGIOSA EN EL NO-SER DEL PECADO

I. LOS ANTECEDENTES DEL PECADO. LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD

Dijimos que el "sí mismo" era últimamente una subsistencia ante Dios, en la que, no obstante, cabe la obstinación que es la sustancia del pecado. Mas, ¿cómo es esto posible? Kierkegaard busca una explicación psicológica que aclare, no el hecho del pecado, pues es inexplicable, sino su más remota posibilidad. Esta posibilidad es la angustia.

Aún no hemos entrado en el tema del pecado, ni hemos dicho qué cosa es. Sólo sabemos que en el "sí mismo", determinación ontológica del existente, se da la posibilidad del pecado como nueva determinación ontológica. El pecado, si se consuma, es una realidad sustancial.

Ahora damos un paso más y, prescindiendo de la existencia real del pecado, nos preguntamos cómo es posible su verificación. Se intenta un análisis psicológico que nos descubra qué elemento o fenómeno psíquico podría concebirse como predisposición inmediata para que el pecado se realice. Mas aquí no se considera el pecado propiamente como acto, sino como cualidad interior e incluso como nueva categoría de la existencia. Lo cual nos distancia ante todo de la ética, concebida como mera norma regulativa de las acciones. La ética es en la mente de Kierkegaard el índice de las acciones; el pecado, en cambio, se consuma en el interior. Es una nueva cualidad.

Tratamos, por tanto, del ser del pecado en la interioridad, en el "sí mismo", y primeramente nos preguntamos cómo es psicológicamente posible. Esta posibilidad, dice Kierkegaard, hay que buscarla fuera de la ética. "Aquí despliega la ética una contradicción, poniendo precisamente de relieve la imposibilidad. A la ética es aplicable lo que de la ley se dice, que es un preceptor que con sus correcciones juzga, pero no educa" (IV, 288). La impotencia de la ética en relación con la esencia del pecado se pone especialmente de manifiesto —prosigue— en el arrepentimiento [1]. De todo lo cual deduce que el pecado no se basa en algo causal (como lo es en concreto la trasgresión de la ley), sino en algo que tiene profundas raíces en el individuo y que lo

---

[1] Kierkegaard reprueba el arrepentimiento diciendo que es "la mayor autocontradicción ética". Las razones en que se funda son las siguientes: *a)* La ética exige un comportamiento ideal; éste es imposible sin el arrepentimiento. Mas el hombre no es idealidad, sino concreción; asimismo sus acciones. Por tanto, para que las acciones concretas del individuo respondan a la idealidad ética, han de ser ante todo negadas en su concreción. *b)* El arrepentimiento es dialécticamente ambiguo en relación con su objeto. Kierkegaard no concibe que el hombre pueda renunciar de corazón a aquello que ama. De hecho ésta es su historia personal. (Kierkegaard estuvo toda su vida enamorado de Regina Olsen, bien que por causas personales rehusó casarse con ella.) Que el hombre no puede renunciar de veras y en serio al pecado, es concepción típicamente protestante. Kierkegaard dice que el pecado se quita, no por el arrepentimiento, sino por la reconciliación atestiguada por el Dogma. *c)* El arrepentimiento detiene la acción, en tanto que la ética la exige. Aquí supone que las acciones, éticamente consideradas, son punibles. La ética es el pedagogo que castiga, pero no educa. Mas al suspender el arrepentimiento la acción, suspende ipso facto la ética, y en este caso el arrepentimiento ha de hacerse objeto de sí mismo en el momento en que se muestra el déficit de acción. Por lo demás, el arrepentimiento es impotente para neutralizar el pecado, y sólo puede dolerse de él. El pecado continúa, y el arrepentimiento le sigue, pero siempre un paso detrás. Por fin, mientras el pecado triunfa, el arrepentimiento enloquece (IV, 383-384). Kierkegaard recuerda a Fichte, el cual dijera que no era tiempo de arrepentimiento; lo cual está plenamente de acuerdo con su teoría de que el yo no es *Tatsache*, sino *Tathandlung*; además de que escudriñar los rincones del alma mediante el examen, es en parte pecado por ser ociosidad. He aquí el consejo de Fichte: "Lasset uns selig sein in der einfachen Treue gegen das Göttliche in uns, demselben folgen, wie es uns zieht, und weder durch eigene Werkheiligkeit, noch durch Selbstzerknirschung uns allerlei ankünsteln, das nicht aus ihm ist" (*Nachgelassene Schriften*, 3 Bd., S. 390 ff.).

trasciende incluso [2]. Llegados a este punto, está todo perdido para la ética. La ética no tiene conocimiento del pecado en tanto éste no ha sido cometido; una vez cometido, ya está encima siguiéndole los pasos. Sin embargo, nunca la ética se propone la cuestión de cómo ha podido originarse, y aún menos se preocupa de la secreta vida de esta posibilidad (Cf. IV, 294).

Por tanto, Kierkegaard establece la cuestión del pecado desde un punto de vista puramente existencial, y por esto, al investigar la posibilidad del pecado, tiene que recurrir a la estructura psicológica del existente. Mas a todo esto hemos de oponer que la ética no es el mero índice de las acciones humanas, pues tiene su fundamento en la naturaleza humana.

Kierkegaard admite la existencia del pecado en calidad de dogma. Es ante todo la dogmática quien nos dice que el pecado existe, presentando el pecado original como su posibilidad ideal y objetiva. Mas es tarea de la psicología investigar cómo puede originarse subjetivamente. La psicología está al servicio de la dogmática en cuanto intenta investigar la posibilidad de lo que la dogmática presenta como un hecho. Psicológicamente es cierto que la naturaleza humana está de tal suerte constituida que en ella cabe la posibilidad del pecado. Sin embargo, de esta posibilidad no se deduce el hecho, cosa que condenaría a la ética y haría superflua la dogmática. En la posición del pecado entra un elemento más: el hombre en cuanto tal. Por tanto, ninguna de las tres ciencias mencionadas puede considerar el pecado como objeto adecuado suyo, pues ninguna puede abarcarlo plenamente. Ahora bien: en cuanto el pecado es ante todo realidad interior del hombre, toca primeramente a la psicología investigar su posibilidad. Esta es la tarea que se propone Kierkegaard en *Begrebet Angest*. El resultado de su esfuerzo es el descubrimiento del fenómeno de la angustia como elemento psíquico que hace posible el pecado, predisponiendo al hombre a cometerlo.

---

[2] El pecado es trascendencia. La *corruptio naturae (Schmalkaldische Artikel)* luterana es un concepto ético acoplado al Dogma, insuficiente por tanto para explicar la realidad trascendente del pecado (Cf. IV, 299-300).

EL PRIMER PECADO

Mas, ¿cuál es el pecado cuya posibilidad inmediata decimos que es la angustia? La dificultad surge al situarnos ante la realidad del hombre como ser histórico. Así como el género humano tiene historia, así la tiene también el pecado. El pecado existe en el mundo desde que existe el hombre. Esto supone que ambos, el pecado y el hombre, tuvieron un comienzo. Según la doctrina cristiana, el pecado entró en el mundo por la prevaricación del primer hombre (*Rom.*, 5, 12 sigs.). A este pecado se le llama original [3]. Al decir, pues, que la angustia es la predisposición del pecado, nos preguntamos si este pecado es el original, o por el contrario cualquier otro de los cometidos en la historia. Lo primero que Kierkegaard quiere establecer con toda claridad es el concepto de "primer pecado", pues la angustia será siempre suposición o posibilidad del primer pecado, ya se dé éste al comienzo de la humanidad, ya posteriormente en su historia.

Según Kierkegaard, el concepto de "pecado original" se ha tomado en la historia del dogma cristiano como criterio y punto de partida para explicar toda la cadena de consecuencias de él derivadas, en tanto que se ha dejado sin explicar el pecado de Adán [4]. A la

[3] Los principios dogmáticos que tiene presentes Kierkegaard al someter a crisis la cuestión del pecado original corresponden a las tesis fundamentales de Schleiermacher sobre este punto: § 70: "Die vor jeder Tat eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in jedem eine nur durch den Einfluss der Erlösung wieder aufzuhabende vollkommene Unfähigkeit zum Guten." § 71: "Die Erbsünde ist aber zugleich so sehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Teil hat, dass sie am besten als die Gesamttat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, und dass ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist." § 73: "Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor" (*Der christliche Glaube*, 2. Aufl.).

[4] Sobre el concepto de "pecado original" (de herencia) hace en los *Diarios* la siguiente reflexión: "Que el "pecado de herencia" sea "culpa" es una verdadera paradoja. La paradoja consiste en la mezcla de categorías cualitativamente diversas, cuales son "herencia" —categoría natural— y "culpa" —categoría ética del espíritu—. ¿Cómo puede ocurrírsele a nadie, dice la razón, juntar ambas cosas y decir que se hereda lo que por razón de su mismo concepto es incapaz de heredarse?" Mas a continuación añade: "Es cosa que hay que creerla" (*D.* 14 feb. 1850). Claro que para Kierkegaard el concepto

historia del género humano diósele un origen fantástico, segregando de ella a Adán y constituyéndolo representante y cabeza jurídica de toda la humanidad [5]. Lo que se quería por tanto explicar era el pecado de la humanidad, no el pecado de Adán en cuanto tal, así como mediante el concepto de redención explicamos la satisfacción por la culpa que pesaba sobre la humanidad. Sin embargo, considerada la cosa atentamente, si Adán trajo al mundo el pecado original, esto no pudo ser sino mediante un pecado personal que, por preceder al original por el que Cristo satisfizo, quedaría excluido de tal satisfacción (Cf. IV, 300). Esta y análogas consideraciones llevan a Kierkegaard a establecer la siguiente doctrina:

---

de pecado original (pecado de herencia) se resuelve en el concepto de "el primer pecado": se da un primer pecado, y a éste llamamos original, de herencia; la paradoja está en que un pecado pueda "heredarse". En el mismo sentido se expresa también K. Barth, quien precisa aún más el nudo del problema: "Wo man mit dem Begriff "Erbe" ernst zu machen versucht hat, da musste der Begriff "Sünde" aufgelöst werden. Und umgekhehrt... "Erbsünde" schmeckt hoffnungslos naturalistisch, deterministisch oder sogar fatalistisch. "Erbsünde" ist — wenn beide Bestandteile des Begriffes ernst genommen werden — eine *contradictio in adiecto*... Es dürfte sich darum empfehlen, das Wort "Erbsünde" fallen zu lassen und (in Übersetzung von *peccatum originale)* vielleicht von des Menschen "Ursünde" zu reden. Gemeint sein kann nur: die —in einem bestimmten Zusammenhang mit "Adam"— sich ereignende höchst willentliche, höchst verantwortliche Lebenstat eines jeden Menschen" *(Kirchliche Dogmatik,* IV/I S. 558).

[5] Según doctrina de todas las confesiones cristianas, el hombre, antes de la caída, estuvo en posesión de la justicia original. La doctrina católica añade a esto el concepto de elevación al orden sobrenatural como don gratuito de Dios al hombre. Mas, al perderse la justicia original por la caída, comenzó aquel estado de aversión a Dios que se llama pecado original. Mientras que la teología protestante afirma que por el pecado original la naturaleza humana quedó intrínsecamente corrompida, y que la concupiscencia sigue siendo pecado aun en los bautizados, la teología católica defiende que la naturaleza humana no quedó corrompida, sino solamente "viciada", y que la concupiscencia no es pecado, sino secuela del pecado y propensión a él (Cf. DENZ., 788, 792, 793, 1643). Schleiermacher rechazó el concepto de justicia original, y Kierkegaard lo rechaza igualmente. Tampoco admite el concepto de pecado original originante, ni la concupiscencia como corrupción de la naturaleza y secuela del pecado. La suposición del pecado personal no es el original de herencia, sino la angustia predisponente comenzando por el mismo Adán.

Cada individuo humano es, a la vez que individuo, todo el género. Adán no es representante de todo el género, sino individuo y, por tanto, igual que cada individuo, todo el género [6].

En el decurso de la historia, todo el género humano comienza de nuevo con cada individuo, pues cada individuo es simultáneamente individuo y género. Adán es el primer hombre, y con él comenzó el género por vez primera. Por tanto, todo intento de constituir a Adán en "caput generis humani naturale, seminale, foederale" [7] no es más que meter confusión. Adán no es esencialmente distinto del género, sino individuo y género simultáneamente. De donde "el primer pecado" es, tanto el pecado de Adán, como el primero que comete cada individuo humano, salvo una diferencia: que el pecado de Adán es el condicionante de la "pecaminosidad" *(Syndighed)* [8] como conse-

[6] De suma importancia para comprender a Kierkegaard en este punto es la siguiente nota en *Sygdommen til Doeden*, XI, 230: "La doctrina del pecado del género ha sido a veces falsamente interpretada por no atender a que el pecado, si bien a todos común, no reúne a los hombres en sociedad o consorcio bajo un concepto general..., sino que los separa unos de otros en calidad de individuos, distinguiendo a cada cual como pecador... Esto es lo que no se ha tenido en cuenta, y así se ha considerado luego al linaje caído, reparado de nuevo por Cristo de una vez para siempre. Con esto hemos colgado a Dios un abstracto al cuello..., que no es sino la tapadera del descaro del hombre... De esta suerte se libra el individuo de la enorme presión de sentirse solo delante de Dios. El ser hombre no es como el ser animal, en que el ejemplar siempre es menos que la especie. El hombre se distingue cualitativamente de las demás especies de animales... por el hecho de que el individuo es más que la especie. Esta determinación hace que el individuo sea pecador, así como la perfección es ser individuo."

[7] Aquí refiérese Kierkegaard especialmente a la llamada *Föderaltheologie* de J. Coccejus que explica la situación singular de Adán antes de la caída en virtud de una especial alianza *(Werkbund)* con Dios, quien había constituido a Adán "cabeza y príncipe" del género humano, prometiendo a él y a sus descendientes la eterna bienaventuranza a condición de que cumpliesen fielmente un precepto. De esta suerte las consecuencias de la transgresión afectaron, no sólo a Adán, sino a toda su descendencia. Esta doctrina es casi generalmente admitida por la teología protestante ortodoxa. También la doctrina católica considera a Adán como "cabeza jurídica de la humanidad" y representante de ella. Por esto sólo el pecado de Adán constituyó el pecado original, no el pecado de Eva, ya que ésta no investía ninguna representación jurídica. Kierkegaard se distancia diametralmente de esta concepción.

[8] Kierkegaard quiere significar con el término *Syndighed* el pecado como cualidad (abstracta) que existe a partir del momento en que ha sido cometido

cuencia, en tanto que el de cada individuo supone la "pecaminosidad" como condición (Cf. IV, 302).

El primer pecado implica, pues, una cualidad que no tienen los demás pecados de la serie. "El primer pecado es una *determinación cualitativa*[9]; el primer pecado es *el pecado*". Este no es una determinación numérica, sino cualitativa, y mediante él comienza la historia del pecado tanto en el individuo como en el género. Por el primer pecado entra el pecado en el mundo, ya sea éste el de Adán, ya el primero de cualquier individuo humano que viene a la existencia. El hecho de que antes del primer pecado de Adán no se diese el pecado en el mundo, es una reflexión accidental que no tiene trascendencia alguna y que no da derecho a considerar el pecado de Adán ni mayor ni menor que el de cualquier otro hombre. La realidad del pecado no se funda en un orden causal, sino que existe originariamente en sí misma. Del mismo modo, la presencia de la pecaminosidad, el poder del ejemplo, etc., todo esto son meras determinaciones cuantitativas que nada explican (Cf. IV, 303).

Kierkegaard no rechaza el relato del Génesis acerca del primer pecado, sino que lo despoja de lo que en él podría tener carácter de mito, a fin de que aparezca la realidad clara y desnuda: que "el pecado entró en el mundo por un pecado". Este primer pecado es el primero históricamente, y lo es también cualitativamente en cuanto

---

el primer pecado; a esta nueva cualidad dice relación en lo sucesivo toda la existencia. En algunos pasajes de *Begrebet Angest* podría parecer que la pecaminosidad se refiere a la concupiscencia. Mas ésta no es cualidad abstracta, sino hábito concreto: ya el apetito del mal, ya el pecado mismo, según Lutero. Kierkegaard, por el contrario, se refiere a la nueva determinación de la existencia nacida del pecado, y rechaza expresamente la concupiscencia por ser un concepto ético.

[9] Los conceptos de "cualidad" y "salto" tienen en Kierkegaard la categoría de postulados incuestionables. La "cualidad" es en la terminología kierkegaardiana una determinación especial que distingue absolutamente una cosa y su concepto de toda otra cosa y todo otro concepto. Las expresiones "determinación cualitativa" y "determinación cuantitativa" corresponden en cierto modo a las de "diferencia esencial" y "diferencia accidental" en la filosofía escolástica. El paso de una cualidad a otra no se efectúa mediante un tránsito gradual o progresivo, sino mediante el salto cualitativo. Todo tránsito progresivo es una determinación cuantitativa. Esta terminología guarda estrecha relación con la de Hegel (*Logik*, Jub. Ausg. IV, 457-462. *Phänomenologie*, Jub. Ausg. II, 18, f.).

primero del primer hombre, no en cuanto original u originante en la historia del género humano, pues el pecado se origina en el individuo, en cada individuo, al cometerlo éste por primera vez [10]. El pecado no se comunica ni se transmite por generación, sino que acontece repentinamente en cada individuo en virtud del "salto" [11]. El salto cons-

---

[10] En nota aparte, llama Kierkegaard la atención sobre la importancia de incluir a Adán dentro del género, exactamente igual que si fuese un individuo cualquiera, especialmente en atención a la doctrina dogmática de la reconciliación. Al mismo tiempo hace una alusión importante al pasaje dogmático de *Romanos*, 5, 12 sigs.: "La doctrina —dice— de que Adán y Cristo se corresponden mutuamente no explica nada y lo confunde todo. Sí es posible que se dé analogía; sin embargo, la analogía, como concepto, es imperfecta. Cristo es el único individuo que es más que individuo; mas por esto no aparece al principio, sino en la plenitud de los tiempos" (IV, 305). En efecto, la dificultad del texto paulino tal vez desaparece si se considera que Adán no se nombra aquí en función propia, sino en función de Cristo (v. 14, Adam, *qui est forma futuri*), pues San Pablo tropieza con la dificultad de que la muerte también reinó sobre aquellos que no pecaron al modo de Adán (v. 14), a los cuales no podría serles impuesta la pena de muerte en castigo del pecado (v. 12). Sin embargo, la historia del pecado no es igual que la de la gracia, pues la redención sobreabunda para todos en Jesucristo (v. 15 sigs.). Posiblemente se refiera a esto la expresión de Kierkegaard, de que Cristo es el único individuo que es más que individuo.

Karl Barth hace igualmente resaltar esta preponderancia de Cristo sobre Adán: "Die "Adam-Christus-Parallele" pflegt man dieses paulinische Theologumenon zu nennen. Aber einmal müsste man mindestens von der "Christus-Adam-Parallele" reden. Für Paulus steht Jesus Christus als das Urbild an erster, Adam als "Typus" des Kommenden (v. 14) an zweiter Stelle. Er hat zuerst Jesus Christus und dann Adam erkannt; in Adam, wie im Negativ, Jesus Christus wieder erkannt." El paralelismo es, según Barth, plenamente inadecuado (Cf. *Kirch. Dogmatik*, IV/I, S. 571-572).

[11] El "salto" es en Kierkegaard a modo de un supremo principio que explica todo cuanto racionalmente es inexplicable: "Una conclusión sui generis en virtud de la cual de una cosa resulta la contraria" (IV, B 1, pág. 121). El salto es la suprema explicación del absurdo, la demostración de la existencia de Dios (Cf. IV, 211), de la fe, de la inmortalidad del alma; en general es "la decisión por antonomasia dentro de lo cristiano y dentro de toda determinación dogmática"... "pues el salto es la más decisiva protesta contra la marcha inversa del método" (VII, 85). El salto tiene su fundamento en el sentido de la paradoja. Unamuno también menciona el "salto mortal" (Cf. T. II, 731-740), inspirándose sin duda en Kierkegaard. También el mismo Kierkegaard lo tomó probablemente de Lessing; no obstante afirma haber empleado "el concepto categórico de salto" antes de leer a Lessing. Pero al final deja la cues-

tituye la cualidad, y ambos se corresponden mutuamente (IV, 304). Suprimido este concepto de "salto", podría creerse que el hombre pasa del estado de inocencia al de pecado mediante un proceso de debilitamiento interior. Y aquí tendría su lugar la pecaminosidad a modo de disposición ideal para el pecado. Sin embargo, la pecaminosidad nació en Adán juntamente con su primer pecado, exactamente igual que nace en cualquier individuo del linaje tan pronto como éste, mediante el salto, comete el primer pecado, pues la pecaminosidad no existe en el mundo sino como secuela del pecado absolutamente. Por tanto, lo que llamamos pecado original de Adán no es otra cosa que el primer pecado, y pecado original es igualmente el primero de cada individuo. La pecaminosidad es ciertamente una realidad histórica en cuanto que el género humano no comienza por vez primera con cada individuo; sin embargo, cada individuo comienza de nuevo con el linaje. De aquí deduce Kierkegaard que si se dice que el pecado de Adán introdujo el pecado en el mundo, con el mismo derecho puede decirse que el primer pecado de cada individuo introduce el pecado y la pecaminosidad en el mundo. Todo lo demás es mitología. El concepto de descendencia de un primer padre designa la unidad del género humano en su desarrollo histórico, unidad que constituye una determinación cuantitativa, siendo por tanto incapaz de producir un individuo. Cada individuo supone un nueva cualidad, y por ende un salto (Cf. IV, 305-6).

Todo el pensamiento de Kierkegaard en este punto gira en torno a una idea: la de reducir toda la concepción dogmática acerca de la realidad del pecado, su origen, sus consecuencias y su historia, a un concepto único y fundamental: el primer pecado. Este primer pecado no es otro que el que cada individuo comete en virtud de la angustia como inmediata posibilidad.

EL CONCEPTO DE INOCENCIA

El concepto de "primer pecado" dice una relación necesaria al concepto de inocencia. La inocencia es el estado interior que antecede

---

tión indecisa (Cf. VII, 85). Sobre esto véase: MALANTSCHUK. S., "K's Teori om Springet og hans Virkelighedsbegreb", *Kierkegaardiana*. Köbenhavn, 1955, pág. 7 sigs.).

a la caída. Mas, ¿cómo se relaciona en concreto ese estado antecedente con el subsiguiente de la culpa? ¿Es la inocencia un preservativo? ¿Es un incentivo? ¿Es una cualidad indiferente? Por otra parte, ¿está en estado de inocencia cada individuo antes de cometer el pecado, o la perdió Adán para todos al pecar? ¿Cómo fue posible que Adán perdiera la inocencia? Si era inocente, ¿cómo pudo pecar? Todas estas preguntas nos llevarían a desarrollar el tema desde un punto de vista estrictamente teológico, en tanto que nuestra tarea es buscar una aclaración psicológica.

En todo caso hemos de partir del hecho de que la inocencia es el estado interior antecedente a la caída. Este estado es el que ahora vamos a analizar.

Kierkegaard critica en primer lugar la afirmación de Hegel de que la inocencia es una determinación del ser destinada por naturaleza a ser suprimida, pues inocencia e inmediación son la misma cosa [12]. Hegel considera la inocencia desde un punto de vista metafísico, sin cuidarse de la ética ni de la dogmática. Kierkegaard opone a esto que la inmediación es un concepto lógico, en tanto que la inocencia es un concepto ético; por lo cual, es un agravio contra la ética decir que la inocencia es para ser suprimida. Sin embargo, la verdad dogmática es que la inocencia queda suprimida por la culpa. La inocencia no es ni perfección ni imperfección, sino sencillamente un estado que se pierde por la culpa. En cuanto a la inocencia de Adán, dice Kierkegaard que la especulación teológica ha tejido todo un mundo de fantasías que hacen tanto más inexplicable la caída. "Cuanto más fantásticamente revestido se consideró a Adán, tanto más inexplicable se hizo el que pudiera pecar, y tanto más espantoso resultó su pecado" (IV, 507) [13]. Con todo, la teología afirma que perdió de una vez

[12] "Das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit erscheint zunächst als Unschuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Wesen des Geistes, dass dieser unmittelbare Zustand aufgehoben wird, denn das geistige Leben untercheidet sich dadurch vom natürlichen und näher vom tierischen Leben, dass es nicht in seinem Ansichsein verbleibt, sondern für sich ist" (Cf. Jub. Ausg. VIII, 93). Hegel supone, y también Kierkegaard, que la inocencia del hombre antes de la caída consistió esencialmente en la ignorancia del bien y del mal. Por lo tanto, el pecado es el paso necesario para el desarrollo del espíritu.

[13] Según la doctrina católica, Adán poseía en el estado de inocencia, no sólo la justicia original, sino que además estaba revestido de los dones natu-

para siempre la inocencia y la felicidad, siendo condenado con toda su descendencia al trabajo, al sufrimiento y a la muerte. Todos los descendientes de Adán perdieron el estado de inocencia a consecuencia del pecado original. Kierkegaard se opone a esta concepción dogmática reduciendo la historia del pecado original a la caída del individuo. "Sólo por la culpa se pierde la inocencia; cada hombre pierde la inocencia esencialmente del mismo modo que Adán la perdió" (IV, 308). Por esto carece de sentido establecer hipótesis acerca de lo que hubiera sucedido en el caso de que Adán no hubiese pecado. "Al inocente no se le ocurre preguntar tal cosa, y el culpable peca al preguntar, pues en su estética curiosidad parece que desea ignorar que es él mismo quien introduce la inculpación en el mundo, y que él mismo ha perdido la inocencia con su propia culpa" (IV, 308). Por tanto, así como el pecado entra en el mundo por el pecado, así la inocencia no se pierde sino por el pecado. "El género tiene su historia, y en ella la pecaminosidad cobra una progresiva determinación cuantitativa; sin embargo, la inocencia sólo se pierde por el salto cualitativo del individuo". La pecaminosidad, creciente con el progreso del género, puede causar en el individuo una mayor o menor disposición, pero esto no es más que una determinación cuantitativa que nunca llega a constituir formalmente la culpa. Carece, pues, de sentido preguntar cómo pierde la inocencia el individuo posterior. Ni la suma ni la mínima determinación cuantitativa dentro de la historia del género explican el salto cualitativo del individuo. El salto constituye siempre una nueva cualidad (Cf. IV, 309). Ciertamente todo hombre puede repetir con sinceridad profunda la queja del Rey Profeta: "En maldad fui engendrado, y en pecado me concibió mi madre"; pero dolerse realmente de ello sólo puede luego que él mismo ha introducido la culpa en el mundo (Cf. IV, 310).

Ahora bien, ¿qué es la inocencia en sí misma? Kierkegaard responde: es ignorancia; lo cual está de acuerdo con la narración del Génesis. Sin embargo, esta ignorancia no se debe considerar en re-

---

rales. Por otra parte estaba elevado al orden sobrenatural. ¿Cómo fue posible en este estado la caída? Esto es un misterio; la teología católica se limita a afirmar que el hombre era libre y que no estaba confirmado en gracia; por tanto dependía de su libre voluntad la elección entre el bien y el mal (Cf. DENZ., 192, 316, 317, 788, 793, 2123).

lación con el conocimiento; lo contrario de la ignorancia no es el conocimiento, sino la culpa. La ignorancia se pierde por la culpa. La culpa de Adán consistió en el conocimiento del bien y del mal. Mas, ¿cómo se pierde la inocencia por la culpa? Con esta pregunta llegamos al punto culminante de esta exposición; preguntar cómo se pierde la inocencia vale tanto como preguntar cómo se comete el pecado. El problema está en determinar el paso de la inocencia a la culpa. Prescindiendo de todas las circunstancias externas (precepto, sugestión, curiosidad, etc.), es preciso determinar la condición o estado interior del hombre que hizo posible la caída, primero en Adán, y luego igualmente en cada individuo humano. La ciencia que ha de explicar esto —dice Kierkegaard— es la Psicología. Todas las explicaciones teológicas basadas en interpretaciones más o menos fantásticas del texto bíblico prescinden del proceso psicológico que tuvo lugar en el interior del hombre. Este proceso es la suposición del salto cualitativo por el que se comete todo pecado. Todas las explicaciones fallan en la medida en que no son psicológicas. "Explicar el paso de la inocencia a la culpa sirviéndose únicamente del concepto de tentación, constituye a Dios en una relación poco menos que de experimentador respecto del hombre, al mismo tiempo que pasa por alto la observación psicológica intermedia, pues el concepto accesorio de concupiscencia es, en último término, más bien una flexión dialéctica del concepto de tentación, que no una explicación psicológica del mismo" (IV, 311). En este sentido —prosigue— la Biblia ha causado a las veces más daño que provecho, ya que, al incoar la reflexión, se han tomado como punto de partida determinados pasajes clásicos sin hacer de ellos ulterior cuestión. Al hacer depender del precepto la caída, se piensa que el precepto excita el deseo, la concupiscencia [14]. Kierke-

[14] La doctrina católica no afirma que existiese la concupiscencia antes de la caída en virtud del precepto como tal; la concupiscencia es consecuencia del pecado. El precepto no incitaba por tanto al mal, bien que ofrecía al hombre la posibilidad de hacer uso de su libertad, obedeciendo o desobedeciendo. De aquí que la obediencia hubiera sido meritoria, así como fue punible la desobediencia. Kierkegaard niega esta circunstancia ética, considerando el estado de inocencia como un estado de pura ignorancia del bien y del mal. Por tanto era imposible merecer.

gaard cita el artículo segundo de la *Confesión de Augsburgo* [15], haciendo notar que la doctrina protestante supone una diferencia esencial entre el estado de inocencia de Adán y el del individuo posterior; mas según él, no existe en ambos casos diferencia cualitativa, sino solamente cuantitativa en virtud de la historia del linaje. Por tanto, la dificultad de explicar el paso de la inocencia a la culpa es cualitativamente la misma en Adán que en el individuo posterior. Así queda enervada toda la problemática del Dogma en torno a las cuestiones: justicia original, dones preternaturales, precepto, tentación, deseo, caída, culpa original, fómite, vulneración de la naturaleza, transmisión del pecado de origen. Lo único que Kierkegaard deja en pie es el concepto de primer pecado con su estadio antecedente (inocencia). El pecado original no significa sino que el pecado comienza con el primer pecado, tanto en Adán como en el individuo, y en Adán en cuanto individuo. Todo individuo humano es él mismo y el género humano a la vez. La teología nos dice que el pecado entra en el mundo por el primer pecado, mas no puede explicar cómo entra. Sólo la psicología nos puede decir cómo es posible, cómo se puede pasar de la inocencia a la culpa, pero tampoco puede explicar el paso; éste es en sí mismo inexplicable. El paso supone un salto, y el salto funda una nueva cualidad. Esto se verifica cada vez *in individuo*. Y ahora veamos la explicación psicológica en torno a la posibilidad.

EL FENOMENO DE LA ANGUSTIA

Quedó dicho más arriba que el estado antecedente a la culpa es el estado de inocencia, y que entre ambos estados se da una relación. Explicado el concepto de inocencia, hemos de ver ahora en qué consiste concretamente tal relación. La dificultad proviene de que el paso de la inocencia a la culpa es instantáneo. ¿Qué explicación psicológica puede darse de este hecho?

"La inocencia —dice Kierkegaard— es ignorancia. En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino psíquicamente

15 "Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia" (*Conf. Augustana*, art. II).

en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está soñando en el hombre" (IV, 313).

Sabemos cómo, según Kierkegaard, el hombre es una síntesis corpóreo-psíquica preordenada a ser en espíritu. El espíritu es el que constituye la síntesis; los extremos por sí solos no la constituirían sin la "posición" del espíritu. En el momento en que el espíritu se constituye a sí mismo, constituye ipso facto la síntesis "hombre" mediante una información de los extremos, que es, a la vez, discernimiento y dominio. En este punto el espíritu ha alcanzado la cima de su lucidez, el apogeo de su madurez. Aquí reina serenidad, calma y dominio, y un auténtico conocimiento del bien y del mal. El espíritu se siente en plena posesión de sus poderes. Este sería el estado de justicia original, estado que, según Kierkegaard, es pura fantasía. Mas éste no es el estado de inocencia.

En el estado de inocencia está también presente el espíritu, pero como inmediato, como soñando (Cf. IV, 315). "En el estado de inocencia era Adán, en cuanto espíritu, un espíritu adormecido, en sueños" (IV, 319). Este soñar del espíritu se funda en que la síntesis no es real; el espíritu es el constituyente de la síntesis, y en este estadio todavía no existe como espíritu. El bruto realiza desde un principio todas sus funciones instintivas sin dificultad; esto no es posible al hombre, pues las funciones del instinto están en él asumidas por el espíritu y puestas bajo su control. Por esto decimos que el hombre es síntesis, y que el espíritu constituye la síntesis, pues las funciones propias de los extremos de la síntesis, o no se realizan, o se realizan imperfectamente, sin la presencia adecuada del espíritu. En el estado de inocencia está presente el espíritu, pues sin su presencia no se darían tampoco los extremos de la síntesis, toda vez que éstos dicen una preordenación esencial a ser en espíritu. Por tanto, no se da ni un solo momento en que el hombre sea pura bestia, pues si esto sucediera, nunca llegaría a ser hombre. Asimismo, ninguna de sus funciones vitales, ni aun las elementales vegetativas, son puramente vegetativas, pues están preordenadas al espíritu e informadas por él. Cuerpo y psique, en síntesis exclusiva —con exclusión absoluta del espíritu—, dan por resultante un animal; sin embargo, lo que hace al hombre ser hombre es la relación esencial que el cuerpo y la psique dicen al espíritu, de modo que sólo en virtud de éste el cuerpo es cuerpo hu-

mano, y la psique, psique humana. Tanto un feto humano como un loco son hombres. Con todo, el hombre alcanza la plenitud de su diseño en el momento en que el espíritu se constituye realmente. En este momento se da la síntesis perfecta, y en este momento el espíritu cobra plena conciencia de sí.

Ahora bien, en el estado de inocencia no es perfecta la síntesis del espíritu; éste es un poder ambiguo, un poder amigo y enemigo al mismo tiempo. Es amigo en cuanto destinado a constituir la síntesis, a elevarla a su plenitud. Es enemigo en cuanto que dificulta progresivamente la relación entre cuerpo y psique, en cuanto que quiere establecer un tipo de síntesis heterogénea que ya no puede gozar de la armonía natural del bruto (Cf. IV, 315). La síntesis hombre está, por así decirlo, arrancada de la pura naturalidad y elevada a una forma de naturalidad en espiritualidad. Esta forma se da ya en el estado de inocencia como *in semine*, lo cual constituye al hombre ante su inmensa posibilidad. Ahora bien, ¿qué actitud adopta el hombre ante la ambigüedad del espíritu, ante su inmensa posibilidad? La de la angustia. El hombre queda aterrado ante su heterogeneidad, ante su espiritualidad, ante la inmensa posibilidad del espíritu. Todo esto le produce el vértigo del abismo. El hombre, al verse ante sí mismo, tiembla. El temblor psíquico es la angustia. En este punto hállase el hombre en una inevitable aporía: por una parte no puede anular en sí mismo al espíritu; comprenderlo no puede tampoco (entonces no tendría angustia); replegarse a la síntesis psicofísica tampoco puede, ya que la constituye el espíritu. El único camino que le queda abierto es el de la angustia, con la cual se abraza. En este momento la inocencia ha llegado a su extremo. La ignorancia se transforma en infinita posibilidad, la posibilidad infinita del espíritu. "Aquí aún no hay conocimiento del bien y del mal, sino que toda la realidad del conocimiento se refleja en la angustia como una monstruosa nada de ignorancia" (IV, 315). El abismo de la nada ha quedado abierto. "En este estado hay paz y calma, pero al mismo tiempo hay también otra cosa que no es intranquilidad y conflicto, pues no hay nada con que se pueda disputar. ¿Qué hay pues? Nada. Mas, ¿qué influencia tiene este nada? Engendrar angustia. Esta es la profunda misteriosidad de la inocencia: que es a la vez angustia" (IV, 313).

Más adelante explica Kierkegaard en qué consiste la positividad de la nada, pues es capaz de engendrar angustia. "La nada de la angustia —dice— es un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos aproximándose más y más al individuo, bien que en rigor nada significan en la angustia; pero nótese bien que esta nada no es tal que con ella nada tenga que ver el individuo; es una nada en sociedad vital con la ignorancia de la inocencia. Esta reflexividad es una predisposición que, antes de hacerse culpable el individuo, nada significa en realidad, pero es la suposición, luego de haber caído en la culpa mediante el salto cualitativo" (IV, 332).

Aquí aparece por primera vez en Kierkegaard el concepto de la nada como elemento positivo de negatividad. Este concepto ha sido ulteriormente elaborado por el existencialismo [16].

Se da, pues, una relación entre la inocencia y la culpa, y consiste en la negatividad positiva de un vacío. Leo Gabriel [17] ha visto muy bien cómo la inocencia y la culpa se relacionan entre sí como condicionante y condicionado *(Un-schuld — Schuld)*. El estado de inocencia no se concibe sin concebir simultáneamente el de culpa, ya que un concepto no es sino la negación del otro. Por eso dice Kierkegaard muy agudamente que lo contrario de inocencia es culpa, y que la inocencia no se pierde sino por la culpa. En el estado de inocencia el hombre no conoce aún qué cosa sea la culpa, pues aún no la ha cometido, aún no sabe distinguir entre el bien y el mal. Sin embargo, es una situación que ya está relacionada con el estado de culpa en virtud de la existencia humana que pasa de una situación a la otra. El estado de inocencia contiene ya la condición de la posibilidad de la culpa. La inocencia es vacío de culpa *(in-nocens — nocens)*. La dialéctica de la positividad negativa del vacío, de lo que es nada, muéstrase aquí en toda su fuerza como progreso de una negatividad débil a otra más fuerte. La positividad de la nada es enormemente más fuerte en la culpa que no en la inocencia. El concepto "culpa" no necesita de un prefijo de negatividad para expresarse. El paso de la inocencia a la culpa va de menos a más; pasar es deslizarse. La vacuidad de la inocencia es ignorancia, mas una ignorancia que, en virtud de las fantasías del espíritu adormecido, exige ser transformada en conocimiento.

16 Cf. LEO GABRIEL, *Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre*.

17 *Op. cit.*, pág. 101.

Este conocimiento tiene que ser necesariamente la culpa *(Schuld)*; si no, no se quita la ignorancia de la inocencia *(Un-schuld)*. Prueba, la narración del Génesis. En esta ignorancia está incubándose el ensueño de una posibilidad desconocida. Posibilidad y desconocimiento son dos factores que engendran todo un mundo de deseos inconscientes. El ser inconscientes los priva de realidad palpable, mas su cualidad de deseos los empuja a buscar una forma de realidad. Entre tanto, el otro vacío, el de la culpa aún inexistente, mantiene abiertas sus fauces, de modo que aquí se realiza aquello de que un abismo llama a otro abismo. Entre ambos media el tercer vacío, el de la negatividad positiva de la nada. Este es el más peligroso, toda vez que es una fuerza activa. La nada engendra angustia. La angustia es un fenómeno psicológico que obra en el interior angustiando, acongojando. La angustia acongoja el ánimo deprimiéndolo. La depresión espiritual es el estado interior más propicio para la caída. La posibilidad de caer sitúa al espíritu al borde del abismo, donde sobrecoge el vértigo. "Soñando —dice Kierkegaard— refleja el espíritu su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada, a su vez, ve la inocencia más y más fuera de sí" (IV, 313).

La angustia y el espíritu se dan en la misma proporción: "Cuanto menos espíritu, tanto menos angustia" (IV, 314). Por esto no se da la angustia en el animal, pues en su naturalidad carece de la determinación de espíritu, pero se da en el niño, precisamente porque el espíritu infantil es una potencia en período de desarrollo. La angustia infantil se muestra sobre todo en esa tendencia a la aventura, a la quimera, a lo fantástico (Cf. IV, 314).

Kierkegaard dice que el concepto de angustia apenas ha sido tratado por la psicología, y hace notar al mismo tiempo que es algo totalmente distinto del miedo y demás conceptos semejantes, que se refieren siempre a algo determinado, en tanto que la angustia no; el objeto de la angustia es la nada, cosa que el mismo lenguaje común expresa, cuando, por ejemplo, se dice de una persona que "se angustia de nada" (IV, 314) [18]. La angustia sobrecoge al espíritu ante su

[18] Nótese que en Kierkegaard este "angustiarse de nada" tiene un sentido distinto que, por ejemplo, en Heidegger. La nada de Kierkegaard refiérese a la posibilidad de poder, en tanto que en Heidegger es la revelación del ser como ser y no como nada: "In der hellen Nacht des Nichts der Angst

insondable posibilidad. Esta es simplemente la posibilidad de poder. Qué cosa sea esto, lo desconoce. "Sólo la posibilidad de poder está presente como una forma superior de ignorancia, como una nueva expresión de la angustia" (IV, 316). De aquí deduce Kierkegaard que la angustia es "una determinación dialéctica", "una dialéctica ambigüedad". "La angustia es una simpática antipatía y una antipática simpatía" (IV, 313). "La angustia es un apetecer lo que se teme, una simpática antipatía. La angustia es un poder extraño que sobrecoge al individuo, y con todo no puede uno deshacerse de ella, y tampoco lo quiere, pues uno teme, pero lo que teme, eso apetece uno" (*D.* 1841) [19]. Esta ambigüedad de la angustia la ve Kierkegaard comprobada también en el lenguaje corriente (Cf. I, 132).

Otro aspecto importante de la angustia en Kierkegaard es la comparación con el vértigo. Cuando uno, situado en una altura, en el pináculo de una torre, por ejemplo, tiende la mirada a lo profundo, siente un estremecimiento interior; es el vértigo. Mas, ¿cuál es la causa de este fenómeno? Kierkegaard responde: tanto el ojo como el abismo; pues el vértigo no se habría producido si el abismo no hubiese reflejado en el ojo su profundidad. "De esta suerte es la angustia el vértigo de la libertad, el cual sobrecoge cuando el espíritu quiere establecer la síntesis, y la libertad contempla su propia posibilidad instando al mismo tiempo a la finitud a atenerse a ella. En este vértigo se desmaya la libertad" (IV, 331). Aquí presenta Kierkegaard la libertad como instancia femenil dentro del hombre, instancia débil, que no es capaz de afrontar el contraste entre la naturaleza superior y la inferior cuando el espíritu quiere unir ambas en síntesis. El espíritu es independiente; su mundo, la posibilidad. Mas, al establecer la síntesis, quiere elevar la finitud a la misma esfera en que él vive. No solamente el espíritu, sino el hombre entero ha de existir bajo la deter-

---

entsteht erst die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: dass es ein Seindes ist und nicht nichts" (*Was ist Metaphysik,* S. 19). La nada heideggeriana es la antítesis del ser, no como negación, sino como tesis. Es la nada del *In-der-Welt-sein* como tal. La angustia de la nada de ser en el mundo pone en cuestión los fundamentos ontológicos del ser. Semejante a ésta es la concepción de Unamuno: la angustia de la conciencia ante la aniquilación (la nada de la conciencia es el reverso, la inconciencia) pone en cuestión la base ontológica de la conciencia.

[19] Un eco de esto se percibe en el *"lebe gefährlich"* de Nietzsche.

minación de posibilidad. La libertad es la reguladora de la posibilidad mediante las decisiones de la síntesis. No obstante, la naturaleza inferior, la finitud, recalcitra y quiere ponerse a salvo del riesgo de la elección. Aquí se entabla la lucha. La síntesis es heterogénea. La libertad quiere mediar, pero es una medianera femenina, débil. El espíritu tiembla; la finitud tiembla; la libertad tiembla juntamente, más inclinada a la finitud que no al espíritu. Por fin, la libertad se desmaya. Más no puede explicar la psicología. "En un momento todo queda trocado, y al volver de nuevo en sí la libertad ve que es culpable. Entre estos dos momentos (el anterior al desmayo y el que le sigue) está el salto que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar. Quien en angustia se hace culpable, se hace culpable más que ambigüamente. La angustia es un desmayo femenil en que la libertad pierde la conciencia. Psicológicamente hablando, la caída sucede siempre en medio del desvanecimiento" (IV, 331). Cómo se ha verificado la caída, no lo sabemos. La caída es siempre el cuadro oscuro. En medio de la lucha, la angustia no hace presa del espíritu menos que de la carne. La libertad aquí no pudo intervenir, pues la caída tuvo lugar en medio de su desmayo. Que el espíritu cayó al fondo lo revela el estado subsiguiente, el de la culpa. La inocencia era ignorancia, posibilidad. Ahora ya no hay inocencia, sino culpa; por tanto, ni ignorancia ni posibilidad. Cuando el hombre se ve en medio de la culpa añora la inocencia, pero ve que es imposible el retroceso. El salto está dado. Entonces es conocedor del bien y del mal.

Ahora bien, ¿cuál es el campo de posibilidades de la libertad? "La posibilidad de la libertad —dice Kierkegaard— no consiste en la facultad de elegir entre el bien y el mal" (IV, 320). La posibilidad de la libertad es la posibilidad de poder. Kierkegaard rechaza tanto el *liberum arbitrium* de la teología católica, como el *servum arbitrium* de la teología luterana. "Si el pecado se comete por un acto, por una decisión de la voluntad abstractamente libre *(liberum arbitrium)* —el cual no se ha dado ni al principio del mundo ni después, ya que es una repugnancia de conceptos—, entonces la angustia no existe" *(Ibid.)*; es decir, que en la elección como tal no entra ningún elemento psicológico. Asimismo, "si el pecado vino al mundo necesariamente (lo cual es una contradicción), queda igualmente excluida la angustia" *(Ibid.)*, es decir, no hay contraposición. ¿Cómo vino, pues, el pecado? A tra-

vés de la angustia, que es como el lazo de la libertad. La angustia no coacciona, no es una determinación de la necesidad; mas tampoco lo es de la libertad, sino de la heterogeneidad de la síntesis. La libertad de la angustia es una libertad maniatada, trabada. Esto no quiere decir que la libertad esté trabada en la necesidad, sino en sí misma. La libertad es aquella instancia femenil incapaz de ejercer su imperio sobre una síntesis constituida en angustia. Y como en la síntesis la naturaleza inferior tiene preponderancia, de ahí que la angustia del espíritu sea aún mayor. La angustia ante el pecado llama al pecado como el abismo al abismo. De aquí nace aquella ambigüedad en que el individuo es culpable e inocente al mismo tiempo. "La angustia hace al individuo impotente, y el primer pecado se comete siempre en impotencia y, por tanto, carece sin duda de imputabilidad, siendo por otra parte este defecto el cautiverio" (*D.* 1841). (Más sobre la relación entre la libertad y la angustia, en *Begrebet Angest,* IV, 380-381).

Bajo todos estos supuestos, las circunstancias históricas y externas de la caída son irrelevantes. La acumulación de dones en Adán (integridad, justicia original, etc.), dificultan el hecho de la caída, o más bien la dejan igualmente posible. Por otra parte, la inocencia, como negatividad y posibilidad de poder, es la brecha del pecado en virtud de la angustia. Todo el interior del hombre está de esta suerte predispuesto a convertir su ilimitada potencia en acto explícito. Más aún, la potencia, la posibilidad de poder, exige la recepción de una forma, la transformación en acto. Este acto —en virtud de la condicionabilidad de inocencia y culpa mediante la angustia como elemento simpático-antipático— está predispuesto —no predestinado— (Cf. IV, 332) a ser el acto del pecado. Con ello la inocencia ha alcanzado su extremo; todavía no es culpa, pero está la angustia, y es como si estuviera perdida. Lo que sigue son pasos contados. El precepto aumenta la angustia al despertar la posibilidad de la libertad. Lo que en la inocencia sólo era un presentimiento, la nada de la angustia, ahora se ha convertido en la posibilidad de poder, que es de nuevo la nada de la angustia con una ulterior cualificación. El hombre todavía no puede imaginarse qué es eso que puede, pues imaginárselo sería conocer lo posterior: la distinción entre el bien y el mal. Por tanto el precepto aparece ante él como ideal posibilidad de poder, como una nueva forma de ignorancia, como una nueva expresión de angustia. Al precepto sigue

la amenaza: "morirás". Qué cosa sea morir, tampoco lo entiende el hombre, por más que el tono de la voz, la mímica del que habla, el gesto, etc., todo esto le hace concebir que se trata de algo serio, de algo terrible. El espanto redunda de nuevo en angustia. "La inmensa posibilidad de poder que despertó el precepto, aumenta ahora en el sentido de que esta posibilidad muestra otra posibilidad como consecuencia de la anterior" (IV, 316). Si además de esto se admite que el precepto excita el apetito, entonces la inocencia se convierte en un conocimiento confuso de aquello que se apetece, es decir, el apetecer. Lo que a continuación de esto sucede lo considera Kierkegaard como un mito que presenta en forma de acontecimiento exterior lo que se desarrolla interiormente. La serpiente significa la reflexión, el coloquio interior que ante tal situación tiene el hombre consigo mismo [20]. Por tanto, la tentación no viene de fuera, sino que es el hombre quien se tienta a sí mismo, como se atestigua en la carta de Santiago: que cada cual es tentado por su propia concupiscencia (*Jac.*, 1, 14) (Cf. IV, 318). El hombre quiere conocer el bien y el mal, quiere salir de la inocencia, y comete la culpa. Más antecedentes del pecado no los hay; el pecado viene por el pecado, y la angustia ante el pecado produce el pecado (Cf. IV, 342). Más no puede explicar la psicología. El pecado lo comete el hombre mediante el salto, el cual es una nueva cualidad.

El precedente análisis psicológico ha girado en torno a la posibilidad del primer pecado, el de Adán. Sin embargo, ya sabemos cómo esto no es más que un ejemplo que vale para todos y cada uno de los hombres, pues el primer pecado es el primero de cada individuo humano, y la angustia es cualitativamente la misma en Adán que en cualquier otro posterior representante del linaje. Por esto concluye

---

20 En los *Diarios* escribe a este respecto: "El concepto de la angustia constituye propiamente la dialéctica de la tentación. Si fuese posible que el hombre no tuviera angustia en absoluto, la tentación no tendría acceso a él. Así entiendo yo que fuera la serpiente quien tentó a Adán y Eva; pues el poder de la serpiente es la angustia, y no hay mayor ardid ni astucia que la de causar angustia. La mayor angustia es la de la nada. De esta suerte el tentador y la tentación insinúan al que sucumbe que él mismo fue quien inventó la tentación, diciendo: nosotros propiamente no dijimos nada; no era nada aquello de que tú te angustiabas. La angustia es el primer reflejo de la posibilidad, un destello y, con todo, un formidable hechizo" (*D.* aug.-sep. 1849).

Kierkegaard: "El pecado es, pues, aquella trascendencia, aquel punto crítico *(discrimen rerum)*, que hace entrar el pecado en el individuo como tal individuo. De otra forma no viene el pecado al mundo ni jamás ha venido" (IV, 321). "Cómo viene el pecado al mundo, es cosa que sólo cada hombre puede saber por sí y de sí mismo, y que jamás llegará a comprender mientras pretenda aprenderla de otro. La única ciencia que en algún modo tiene que ver con esto es la psicología, y ésta no tiene reparo en confesar que no puede explicar más" (IV, 321).

EL PROGRESO DE LA ANGUSTIA

Es un hecho de experiencia universal que en el hombre, en virtud de su singular constitución, se da el fenómeno de la angustia, y no de una angustia cualquiera (también en el animal se da una angustia correspondiente a su naturaleza), sino de aquella determinada precisamente por la presencia del espíritu. El grado de la experiencia de la angustia es diverso en cada individuo, y depende de una multitud de circunstancias; el hecho empero es universal. "Que haya hombres, dice Kierkegaard, que no sientan la angustia en absoluto, ha de entenderse en el mismo sentido en que pudiéramos decir que tampoco Adán la hubiera experimentado en el caso de que hubiese sido pura bestia" (IV, 323). La angustia es una determinación del individuo en cuanto tal, anterior a su historia y anterior igualmente a la historia del género. La angustia se muestra ya en el estado de inocencia, en aquel estado en que el hombre es pura posibilidad e ignorancia, y en que el espíritu aún no se ha constituido formalmente. Toda la evolución posterior del individuo va determinada por esta realidad, y tanto más cuanto que el espíritu despierta de su sueño de inocencia en el momento de la caída. La angustia, decíamos, es la predisposición para el pecado y la causa del colapso de la libertad. Este estado de cosas es siempre nuevo y cualitativamente distinto en cada individuo del linaje empezando por Adán, y el pecado lo comete cada individuo por sí mismo en virtud del salto.

Sin embargo, el pecado no es algo que sucede en un instante y que pasa. Así como decíamos que el pecado tiene profundas raíces en el individuo, en lo cual consiste su intensidad, así ahora decimos que

tiene una transcendencia infinita, en lo cual consiste su extensión o prolongación. El pecado arrastra en pos de sí toda la pesada cadena de la generación y de la historia. Ahora bien: la angustia no sólo se halla en el umbral del pecado y de la historia, sino también en medio de ambos y en su prosecución. La angustia es por tanto una doble función: "La angustia en que el individuo pone el pecado mediante el salto cualitativo, y la angustia que entró en el mundo con el pecado y que sigue entrando —y por tanto también cuantitativamente— cada vez que un individuo comete el pecado" (IV, 325). Este texto hemos de interpretarlo de la manera siguiente.

1.° Antes de cometer Adán el primer pecado histórico, existía la angustia como predisposición. Después de cometer Adán el primer pecado, existía la angustia en Adán como consecuencia del pecado, mas no sólo esto; el primer pecado de todos, el de Adán, introdujo en el orden de la existencia, en la historia, una nueva categoría que antes no se daba: la pecaminosidad, que ya no es el primer pecado personal y concreto de Adán, ni tampoco los pecados posteriores que éste pudo cometer (determinación numérica irrelevante), ni el pecado en el individuo posterior, sino la realidad pura "pecado", a la cual dirán relación en adelante todos cuantos pecados se cometan en el mundo, de suerte que eternamente llevará Adán el estigma de haber sido el primero que por su pecado introdujo la pecaminosidad en la historia [21].

2.° Antes de cometer el individuo su primer pecado —el original del individuo y primero histórico en la historia individual— existe en él la angustia como predisposición. Después de cometer el individuo el primer pecado, sigue existiendo la angustia como consecuencia del

---

21 Más arriba, al explicar el sentido del término "pecaminosidad", hacíamos notar que éste no se refiere a la concupiscencia. Ahora hacemos notar igualmente que tampoco es el pecado original en el sentido dogmático ortodoxo. El pecado original es una verdadera culpa, no personal, sino de origen, de herencia, que hace a todo hombre "hijo de ira" ya desde el vientre de su madre. La pecaminosidad, por el contrario, no es culpa, sino la cualidad "pecado" introducida en el orden de la existencia con el primer pecado. Si bien todo individuo dice una relación "potencial" a ella desde el primer momento de su ser, la relación "formal" sólo se da luego que el individuo con su propia acción ha introducido por vez primera el pecado en el mundo. La pecaminosidad no es la culpa de Adán, ni es culpa en ningún individuo.

pecado. Sin embargo, el individuo posterior, al no ser el primero de la serie, por una parte, no introduce él la pecaminosidad cualitativamente, y por otra, en cuanto pecador, dice relación a ella, al par que se mueve dentro de la atmósfera de angustia y de pecado consiguientes en que se han movido todas las precedentes generaciones. En esto consiste la diferencia entre Adán y el individuo posterior. Se da, por tanto, el salto cualitativo que constituye el pecado original individual y la nueva cualidad dentro del individuo, y además un aumento cuantitativo de pecado y de angustia en virtud de la historia bajo el signo de la pecaminosidad. El individuo posterior es, tanto como Adán, una síntesis constituida en espíritu; sin embargo, es una síntesis derivada que lleva en sí el atavismo de la historia del linaje. Aquí se funda la diferencia cuantitativa de la angustia. En el estadio subsiguiente al pecado, la angustia se basa en el conocimiento del bien y del mal, y por esto es más refleja que la angustia del estado de inocencia. Por tanto, el progreso de la historia del linaje determina, tanto una ulterior potenciación de la pecaminosidad, como un aumento cuantitativo de la angustia.

Esto supuesto, nos hacemos la pregunta siguiente: ¿Cuál es el factor determinante de este aumento cuantitativo de la angustia subsiguiente al pecado? ¿Cuál es el factor determinante de la ulterior potenciación de la pecaminosidad en virtud del aumento del pecado? Antes de abordar este tema complicadísimo, es preciso dejar en claro dos cosas.

a) Que cada individuo introduce de nuevo el pecado en el mundo al cometerlo por primera vez por propia acción, y que la angustia es siempre el predispositivo del primer pecado.

b) Que en virtud del primer pecado de la historia (original por ser el primero de todos, mas no con relación al individuo posterior) se da desde el principio la pecaminosidad y una angustia homogénea en relación con ella. Ahora bien, tanto el primer pecado del individuo posterior, como los demás que éste sucesivamente pueda cometer en su vida, incluso los posibles de Adán, están bajo el signo de la pecaminosidad y de su angustia en calidad de aumento cuantitativo. Tratamos, por tanto, de explicar la angustia subsiguiente al pecado, y la proyección de la pecaminosidad en la historia. Y ahora respondemos a la pregunta establecida: el factor del progreso de la angustia es la

determinación sexual del hombre: es la sexualidad como facultad o potencia, y la generación como acto de esa potencia. Veamos cómo.

Para evitar divagaciones y tener un punto de partida fijo, es preciso establecer las tesis siguientes:

1) "Por el pecado quedó la sensualidad convertida en pecaminosidad" (IV, 333).

2) "Con la pecaminosidad quedó establecida la sexualidad. En este momento comienza la historia del género humano" (IV, 323).

Claro que, inmediatamente podemos preguntar por qué es esto así. Kierkegaard no se esfuerza por demostrarlo o explicarlo; es una tesis fundamental suya, basada desde luego en otros supuestos [22].

Kierkegaard repite varias veces que la sensualidad, de suyo, no es la pecaminosidad; sin embargo, el pecado, al par que arrojó sobre toda la creación una luz nueva [23], violentó la sensualidad, y, "per-

---

22 También es preciso preguntar si los conceptos "sensualidad" y "sexualidad" tienen alguna diferencia en Kierkegaard. Creemos que no, pues los emplea indistintamente. Sin embargo, la sexualidad es una especificación de la sensualidad. La sensualidad incluye toda la vida animal y todo el psiquismo inferior. La sexualidad es la suprema potenciación de la sensualidad, único aspecto que interesa a Kierkegaard seriamente.

23 Kierkegaard afirma, junto con la ortodoxia, que, a consecuencia del pecado de Adán, tanto el humano linaje como toda la creación están bajo el dominio del pecado; pero hace notar que el pecado en la creación no entra como cualidad, la cual sólo pone el individuo en virtud del salto. A esta repercusión del pecado en la existencia no humana llama él "angustia objetiva". El primero que habló de "expectación angustiosa" de las criaturas y de "gemidos y dolores de parto" de la creación a causa de la corrupción y del pecado fue SAN PABLO (*Rom.*, 8, 19-23). Mas, en qué sentido haya quedado corrompida la naturaleza por el pecado de Adán, dice Kierkegaard que no es objeto de la psicología, sino de la dogmática. Sin embargo, hace recordar que el hombre es una síntesis, y que en virtud del pecado la antinomia de la síntesis se hizo mayor de lo que antes fuera. En todo caso, es cierto que el hombre, por razón de su naturaleza corpórea y animal, está entroncado en la vida universal del cosmos, y a través de esta naturaleza animal influye su espíritu en toda la naturaleza creada. Por tanto, que el pecado del espíritu haya violentado la naturaleza para que sirva a la vanidad en la corrupción, es absolutamente posible. El espíritu humano informa realmente la materia del cuerpo, y por esto su influjo sobre el mundo material ya no es tan sólo externo, como lo es, por ejemplo, el del espíritu puro. El hombre es síntesis de espíritu y materia. Kierkegaard dice que esta repercusión del pecado en la creación no ha de confundirse con lo que Schelling llama "sentimientos de la divinidad".

sistiendo el pecado en venir al mundo, la sensualidad sigue sometida a la misma violencia de ser expresión de la pecaminosidad" (IV, 329). Por tanto, supuesto el hecho del pecado, la determinación sexual del hombre es el instrumento de que se sirve la pecaminosidad para cobrar más y más poder sobre toda la existencia. La sensualidad implica la pecaminosidad, ya desde el primer pecado, el de Adán. Este fue el primero que violentó la naturaleza; no obstante, todo individuo la violenta de nuevo al cometer el pecado, convirtiendo la sensualidad en instrumento de éste, de suerte que en el progreso cuantitativo del género se da el progreso del pecado y de la pecaminosidad en virtud de la sensualidad.

Aquí hace observar de nuevo Kierkegaard la doble relación de la pecaminosidad con la generación: en primer lugar, la cualitativa, a causa del primer pecado, tanto el de Adán como el primero de cualquier individuo de la serie; en segundo lugar, la cuantitativa por la adición de los pecados subsiguientes a lo largo de la historia de la generación (Cf. IV, 333). Ante esta realidad de que, de hecho, la determinación sexual del hombre sea el instrumento de potenciación de la pecaminosidad, hemos de preguntarnos qué función desempeña el sexo en cuanto tal en el conjunto de la historia. La respuesta no es difícil. El sexo es el motor de la historia del género humano.

No se ha dado ni un solo momento histórico en que el hombre no haya estado sexualmente determinado. Esta determinación sexual predestina al hombre a desarrollarse dentro de un marco histórico. La determinación sexual del hombre constituye por sí misma el género, aun en el momento en que no se da más que un individuo. Kierkegaard dice que cada individuo humano es él mismo y el género a la vez, y bajo este supuesto añade que Cristo es el único individuo que es más que individuo (Cf. IV, 305-310). El sentido de la presencia de Cristo en la historia no fue enrolarse en su carrera evolutiva al

---

Schelling interpreta la angustia de la creación como angustia y dolor de parto de la divinidad en el momento de crear (Cf. *Schellings Berl. Vorl.*, 1841/42 bei PAULUS, S. 476). Kierkegaard termina su nota diciendo que la causa de estas confusiones radica en la falsificación de la metafísica y de la dogmática por la confusión de ambas (Cf. IV, 329-330). También Unamuno habla frecuentemente del "sufrimiento de la divinidad"; incluso es el dolor la esencia de ésta (T. II, 912-920). En efecto, Unamuno confunde expresamente la metafísica con la dogmática.

igual que cualquier otro de los nacidos de mujer, sino al revés. Cristo es más que individuo en cuanto que para la rueda del progreso y le imprime una nueva dirección, dando al traste con todos los sueños de prosperidad basada en el materialismo. Esta dirección es trans-histórica. El más profundo significado de la Encarnación [24] y de la Redención es que anulan los valores vigentes en la historia, sentando un principio nuevo y creando un mundo de valores distintos con una nueva meta. Por ser Cristo más que individuo se sitúa al margen de la generación, y el sexo queda en él vigente y a la vez neutralizado [25]. Cristo no viene a proseguir la generación, sino a salvarla; por eso es la antítesis de Adán: el Redentor. Mas el individuo puramente individuo es simultáneamente el género en virtud del sexo, y su tarea es integrarse en el género y fomentarlo. El sexo es la condición que exige que el individuo se multiplique en el género; el sexo incluye el género y es la preordenación a él. Por esto el individuo no tuvo paz ni sosiego en tanto no pudo explicar el sentido de su condición sexual. Si bien el *Génesis* presenta este estado de violencia refiriéndolo al varón, es igualmente aplicable a la mujer, pues en ambos es fundamentalmente idéntica la condición sexual. Luego que el varón y la mujer se conocieron sexualmente, desapareció el enigma de sentirse sexo, es decir, de ser individuo y género al mismo tiempo,

---

[24] En *Enten-Eller* tiene Kierkegaard un pensamiento cristológico importante relacionado con esto: "En la Encarnación —dice— el individuo singular contiene en sí toda la plenitud de la vida, y de ésta participan los restantes individuos sólo en cuanto la contemplan en el individuo encarnado. La relación helénica es inversa. Lo que constituye la fuerza del dios no está en el dios, sino en los demás individuos, los cuales, a su vez, proyectan su fuerza sobre el dios; mas éste carece de fuerza en sí mismo; es impotente" (I, 46). El mismo San Pablo dice expresamente que "en Cristo habita toda la plenitud" (*Colos.*, 1, 19). Aquí se muestra la diferencia radical entre el cristianismo y el paganismo.

[25] Si bien Cristo era auténtico varón, poseyendo por tanto la determinación del sexo, carecía no obstante de los apetitos sexuales. Por esto la sexualidad no significó la pecaminosidad en él. Cristo permaneció siempre en el estado de inocencia, en la ignorancia experimental del mal. En primer lugar, Cristo no fue concebido como los demás hombres, y en segundo lugar no conoció el pecado. Nunca se dice en el Evangelio que fuese tentado en la carne. El sexo en él no pudo ser por tanto expresión de la pecaminosidad, ni su historia manifestación de la sexualidad. Cristo está en la historia fuera de la historia.

y se abrió el ancho panorama de la historia. La historia es la ulterior explicación del género por la potencia del sexo. La sexualidad es por tanto la determinante de la historia.

Tenemos, pues, fundidos estos tres conceptos fundamentales: sexo, género, historia. Ahora bien, ¿qué relación guardan con el pecado? Pues tratamos de explicar por qué el pecado convirtió el sexo en expresión de la pecaminosidad. El sexo coincide con la pecaminosidad "in tertio". Dos cosas que coinciden en un tercero, coinciden entre sí. Este tercero es la historia. La historia del género humano, hemos dicho, se funda en el sexo. La sexualidad es la determinante de la historia. Sin sexualidad no existe ni el género ni la historia. Género e historia son una misma cosa (Cf. IV, 319). Ahora bien: la pecaminosidad entró en el mundo por el pecado del individuo. En el momento en que se da el pecado, se da la pecaminosidad como realidad histórica. La pecaminosidad no es el pecado concreto, ni ningún pecado en concreto; es la cualidad "pecado" permanente en la historia y operante en ella; es el pecado historizado; es la historia de pecado. Por otra parte, historia no se daría si no existiese la sexualidad. La sexualidad es la historia. Por tanto, la sexualidad, creando la historia, perpetúa juntamente con ella la pecaminosidad. Así la sexualidad significa la pecaminosidad, expresándola en la forma de la historia. La sexualidad no es la pecaminosidad ni significa ésta originariamente; pero una vez introducido el pecado en la historia, la pecaminosidad se revela a través de la sexualidad.

Mas, no es solamente la historia el *terminus tertius* en que la sexualidad y la pecaminosidad se confunden. Además está la angustia. La angustia es la predisposición para el pecado y la prosecución de éste. La determinación sexual del hombre determina la potenciación de la pecaminosidad. Esta aumenta cuantitativamente a través de la generación, expresión de la sexualidad, y asimismo sigue aumentando también la angustia. Pues la angustia determina el acto de la generación tanto como la caída en pecado. De donde nuevamente coinciden *in tertio* la pecaminosidad y la sexualidad.

LA ANGUSTIA EN LA GENERACION

En virtud del pecado, el hombre está en poder de la angustia, y ésta informa toda la historia del linaje. La generación perpetúa la historia. La angustia se expresa nuevamente en la generación.

La determinación sexual del hombre, en el estadio que antecede al acto de la generación, crea una situación análoga a la del estado de inocencia antecedente al pecado.

Todas las reflexiones que en torno a esta cuestión podemos hacer, han de tener por punto de partida la constitución antropológica típica y exclusiva del hombre: la síntesis corpóreo-psíquica preordenada a ser en espíritu. Es decir, que el hombre es un ser biológico, de funciones animales análogas a las del bruto, con la diferencia de que estas funciones son en todo caso humanas, de las que el hombre tiene conciencia asimismo humana y teleológica. Esta conciencia teleológica que el hombre posee de sus propias funciones animales, implica la necesidad de controlarlas y dirigirlas racional y volitivamente al τέλος a que están preordenadas. La diferencia que en este punto hay entre el hombre y la bestia la expresa Kierkegaard cuando dice: "En el bruto la diferencia sexual puede estar instintivamente desarrollada, mas de esta forma no lo puede estar en el hombre, precisamente por ser síntesis" (IV, 319). A este comportamiento instintivo del bruto llama Kierkegaard ignorancia. Esta es la ignorancia propiamente dicha, la ignorancia negativa, reservada exclusivamente al bruto, "el cual obra a ciegas esclavizado por la ceguera del instinto" (IV, 337). Esto, desde luego, no significa que el animal no posea un conocimiento de lo sexual; lo conoce al modo de su propia naturaleza. La ignorancia del animal es la ignorancia de la teleología del instinto, al mismo tiempo que las funciones instintivas se desarrollan exclusivamente dentro del esquema funcional típico de la especie. A consecuencia de este instintivo comportamiento esquemático, quedan excluidas todas las complicaciones y desviaciones sexuales. Por otra parte, lo sexual desempeña en la vida del bruto una función relativamente secundaria, y carece de toda repercusión sobre las demás funciones. En el bruto es imposible la perversión sexual.

El hombre, por el contrario, es una síntesis espiritual y, por tanto, la concreción de la sexualidad está asumida por la indeterminación del espíritu. Las reacciones del sexo en el hombre ya no responden exclusiva, ni siquiera principalmente, al mecanismo esquemático del instinto, sino que están expuestas al riesgo de la libertad. De aquí que el control y dirección de la vida sexual sea un problema del hombre. El sexo ha de ser integrado en la forma de existencia del espíritu. El hombre no puede considerar lo sexual como un fenómeno aislado, sino que ha de conocer su transcendencia en el conjunto de la personalidad y decidir por sí mismo la función que ha de desempeñar en su vida. Los experimentos y observaciones psicológicas que a partir de Kierkegaard han venido realizándose, le han dado la razón. Lo sexual tiene tanta transcendencia en el hombre porque no es una función psíquica aislada, sino en combinación con otras muchas que al parecer nada tienen que ver con ella.

Mas, no sólo el comportamiento no instintivo del sexo en el hombre es la única característica; además está la relación con el conocimiento. El conocimiento que de lo sexual tiene el hombre no es necesariamente un conocimiento específico y reflejo de lo sexual como tal, es decir, como exigencia y apetito del objeto. En el estado de inocencia el hombre posee plenamente el sexo, y no obstante se halla en un estado de ignorancia. Mas esta ignorancia es distinta de la del bruto; es una ignorancia positiva, privativa, que está exigiendo ser destruida. "En la inocencia se da un saber que es a la vez ignorancia" (IV, 338). El estado de inocencia es un estado de paz, pero de una paz ficticia. La ignorancia del hombre dice siempre relación al conocimiento, y por tanto nunca está satisfecha consigo misma. En el estado de inocencia el hombre conoce su diversificación sexual, mas no el alcance y las repercusiones de ella; es decir, no conoce la comezón del apetito; no la ha experimentado, pero la sospecha y la desea inconscientemente. Esta antinomia interior se manifiesta en el pudor. "El pudor es un saber de la diferenciación sexual, mas no como relación a ella; es decir, que el apetito aún no se ha manifestado como tal" (IV, 388). El pudor es un fenómeno psicofísico que revela una reacción ante un choque interior. De aquí su signo externo: el rubor. El pudor delata la presencia del espíritu y va siempre acompañado de angustia. Esto significa: primero, que el hombre, al cobrar conciencia

de su determinación sexual, la rehuye, no quiere avenirse a ella. El fenómeno concomitante de la angustia manifiesta que el hombre teme las posibles consecuencias ínsitas en el sexo. Sólo después de haberse manifestado el apetito conoce la dirección concreta de la sexualidad. Segundo, que aun después de haberse manifestado el apetito resulta difícil al hombre la absoluta aquiescencia a su determinación sexual, por lo que su relación con la vida sexual constituye una permanente dificultad. Este fenómeno, propio del hombre y no del bruto, se funda en la heterogeneidad del espíritu en relación con los extremos de la síntesis. "El verdadero significado del pudor —dice Kierkegaard— es que el espíritu siente repugnancia en reconocer el ínfimo extremo de la síntesis" (IV, 338), "y se angustia y se avergüenza de revestirse del sexo" (IV, 340). El espíritu, por ser pura independencia, es la más crasa antítesis de la concreción subyugadora del sexo, y por esto se resiste a presenciar la culminación de la sexualidad; pero no puede desentenderse de la síntesis, ya que él mismo es quien la ha de establecer. Sin embargo, en la forma de lo sexual no puede expresarse el espíritu; allí se siente extraño. Entonces dice al sexo: "Amigo, aquí no puedo ser yo el tercero, por eso voy a ocultarme entre tanto" (IV, 341). De aquí el pudor, y de aquí la angustia. Pues "lo sexual es la expresión de aquella enorme antinomia de estar determinado como varón o mujer (*genus*) el espíritu inmortal. Esta antinomia se manifiesta como profundo pudor que extiende sobre el misterio del sexo un velo, pues no se atreve a comprenderlo" (IV, 338). Lo sexual, como apetencia exclusiva de la cópula, produce en el hombre la reacción de la náusea (Sartre). De este hecho de experiencia estética deduce Sartre la realidad del ser como incoercible aversión a la existencia, como repulsión de la subjetividad. Este fenómeno no se manifestará en todas las circunstancias, ni con las mismas características en todos los casos, pero es una peculiaridad típica de lo sexual en el hombre, y demuestra que la vida sexual humana no es una función aislada, sino que responde a una estructura que implica toda la personalidad. No deja de ser significativo que en todas las edades y en todos los pueblos, y tanto más cuanto más primitivos, se haya sentido lo sexual en estrecha afinidad con lo pecaminoso, y se haya dado al acto de la generación un cierto carácter de pecado y como de transmisión del pecado. Sobre estos hechos de experiencia más o menos cons-

ciente concentra Kierkegaard la atención en busca de la explicación psicológica.

Para Kierkegaard la angustia, la sexualidad y el pecado forman una trilogía inseparable [26]. Kierkegaard no condena la sexualidad y el matrimonio como algo intrínsecamente malo y reprobable; lo sexual, dice, y lo repite varias veces, no es pecado (Cf. IV, 348), "pero sin pecado no hay sexualidad, y sin sexualidad no hay historia" (IV, 319) [27], y "si Adán no hubiese pecado, jamás lo sexual hubiese existido como apetito" (IV, 348) [28]. En el estado de inocencia se da lo sexual potencialmente, mas no el apetito, pues la síntesis todavía no

---

[26] J. WAHL en *Etudes kierkegaardiennes*, pág. 226, tiene a este respecto una nota importante que transcribimos: "Geismar écrit (*S. Kierkegaard*, Göttingen, 1929, pág. 326): "Il ne fait pour moi pas de doute que Kierkegaard ait pensé d'abord à l'angoisse du sexuel", et avec beaucoup de franchise, il fait remonter l'angoisse de Kierkegaard à ses luttes solitaires contre une sexualité qui se prenait elle-même pour objet, résistait, puis, poursuivie par l'angoisse, finissait par succomber. De même Ruttenbeck (págs. 31, 32); Bohlin (pág. 154): "Il ne fait pas de doute, que l'origine de la théorie de l'angoisse chez Kierkegaard ne soit dans son expérience propre, dans ses réactions vis-à-vis du sexuel" et il ajoute qu'une ligne secrète relie les théories du *Concept d'Angoisse*, où toute sensualité apparaît comme teinte par le péché, à la condamnation du mariage telle que la formulera Kierkegaard dans les écrits de la dernière période ascétique..."

[27] En el borrador (*Pap.* V, B 52, 38) había escrito el párrafo siguiente que luego suprimió: "Lo sexual, por tanto, no es el pecado; sólo al poner el pecado, pongo también lo sexual como pecaminosidad. De aquí no se sigue que yo peque al casarme, pues lo que intento con ello es más bien quitar la contradicción, convirtiendo el apetito en lo ético; pues lo sexual es lo pecaminoso en el momento en que el apetito se manifiesta sólo como apetito, es decir, en su desnudez; lo cual únicamente puede suceder abstrayendo arbitrariamente del espíritu. El individuo que a mí me debe la existencia tampoco se ha constituido pecador por mi causa; queda constituido pecador en cuanto él mismo pone el pecado, poniendo la sexualidad como pecaminosidad."

[28] Esta frase casi puede entenderse en sentido católico. La teología católica dice que el pecado desordenó la sensualidad de suerte que, a continuación y a consecuencia del pecado, el apetito ya no se mantiene dentro de los límites de la razón. Si el hombre no hubiese caído, hubiese ejercido sus funciones sexuales siempre dentro de la rectitud. Sin embargo en Kierkegaard apenas puede concebirse la generación sin la culpa y sin el apetito desordenado. Kierkegaard parte del hecho y rechaza la hipótesis. De hecho, el día que cese el pecado sobre la tierra, cesará juntamente la generación y la historia. Este será el día de la resurrección.

es formal, y el espíritu está soñando. El espíritu puro no tiene sexo, y por tanto tampoco historia. Aun después de haber cumplido los arcángeles todas las misiones que les encomendara el Altísimo, regresaron a sus tronos sin historia. La historia del linaje humano cesará el día de la resurrección, en que será suprimida la distinción sexual de los individuos. La historia es función exclusiva de la sexualidad, y ésta sólo se da en acto cuando el espíritu ha constituido formalmente la síntesis, cuando ha despertado de su ensueño, cuando ha pasado de la inocencia al conocimiento del bien y del mal, cuando se ha hecho reo de culpa. Aquí se da lo sexual y la antinomia, y ambas cosas, la antinomia y la sexualidad, constituyen la tarea del hombre en la historia. Esta es toda la razón de la angustia, tanto en la inocencia como en el acto de la generación. Es la angustia ante la posibilidad de poder; ante la posibilidad del pecado, de la generación de un nuevo individuo, de las contingencias de la historia. La angustia y el pudor son inseparables de toda actuación de lo sexual, tanto dentro de la pura estética como dentro de las normas éticas. Si bien lo normal es que no cohiban las funciones del sexo —por más que también a veces las cohiben—, siempre son, no obstante, fenómenos concomitantes. Por esto dice Kierkegaard que "sería gran ñoñez suponer que la bendición nupcial, o la fidelidad por la que el varón permanece unido sólo a su esposa, sean suficientes. Así quedó profanado más de un matrimonio, sin que acción ajena interviniera" (IV, 341). Aquí vemos de nuevo cómo Kierkegaard se insinúa en lo profundo de la psique humana donde radican las predisposiciones latentes, e incluso en muchos casos inconscientes, que, repercutiendo sobre la vida consciente en determinadas circunstancias, llegan a provocar graves conflictos psicológicos y también éticos. Lo sexual es esencialmente enigmático para el hombre. Este es el estado de las cosas en la inocencia y en el momento que antecede al acto de la generación, momento de angustiosa ignorancia. Luego sigue el acto, en que el espíritu retira la mirada. "En el momento de la concepción, dice Kierkegaard, se da la máxima lejanía del espíritu y el sumo estremecimiento de angustia. En esta angustia se origina el nuevo individuo" (IV, 341).

"En el momento del parto la angustia culmina por segunda vez en la mujer, y entonces hace el individuo su entrada en el mundo [29]. La

[29] Esta circunstancia de que el individuo haga su entrada en la existencia

angustia de la parturienta es lo bastante conocida [30]. La filosofía nos da una explicación, y la psicología debe darnos igualmente la suya. En el parto hállase de nuevo la mujer en la extrema cúspide de uno de los extremos de la síntesis, y por esto se estremece el espíritu, pues en ese momento no ejerce función alguna, estando igualmente sus-

---

precisamente en el momento de mayor angustia en la madre es, sin duda, de gran trascendencia psicológica en la vida del hombre. La angustia de la madre es la angustia del hijo. Nacer no es un acontecimiento baladí, y parece ser que el nuevo ambiente de la existencia que recibe el recién nacido, no le es a éste tan propicio como lo fuera el seno materno. El niño llora al nacer, y llora en la medida en que anhela regresar al seno materno. También en el adulto perdura la añoranza, no ya directa y conscientemente del seno materno, pero sí de un puerto seguro de paz. De aquí el amor al terruño, y el deseo del anciano de que se le sepulte en su patria y en su tierra. Pues el terruño es el seno de la madre tierra que se hizo vida para el hombre en la vida del seno de su madre. Por esto no se arrancó de él sin dolor, y la angustia de la madre al soltarlo fue herencia del hijo. La psicología habla del "traumatismo" del nacimiento, es decir, que el recuerdo del dolor del nacimiento, de la angustia de salir a la luz, no se olvida ni se borra, sino que permanece en los profundos estratos de la vida subconsciente como secreta congoja del hombre a lo largo de la existencia. Este recuerdo de la tragedia de haber nacido debió de ser especialmente angustioso en Kierkegaard, y sólo en este sentido parece recordar a su madre. "Le parecía ser un niño —escribe— que había sido dado a luz en gran dolor, y que no podía olvidar este dolor, por más que su madre, de gozo de haber dado a luz un hijo, lo había olvidado" (IV, B 1, págs. 113-114). En los *Diarios* (jan. 1843) habla del hombre que desde la niñez siente como una presión en el espíritu el recuerdo de los dolores de la madre y el haber sido extraído de su seno con el fórceps. También en *Stadier* se ocupa del mismo tema con un tono de fuerte amargura: "¡Ah, por qué no me envolvieron al nacer en pañales de alegría, por qué no bastó que yo naciera en dolor, sin que fuese también al dolor destinado...!" "Nos apresuramos —escribe de nuevo en los *Diarios* (nov. 1854)— a olvidar lo antes posible las contorsiones del parto, transformándolas en el placer de haber dado la vida a un hombre." Ante esta manera de sentir, es natural que Kierkegaard dé gracias a Dios de no haber dado la vida a ningún ser (Cf. *D.* 13 dec. 1854).

[30] Kierkegaard afirma asimismo que en la mujer se da más angustia que en el varón. Las razones que alega son dos principalmente: 1.ª, por ser derivada del varón; 2.ª, por ser más sensual que el varón.

Por ser derivada es la mujer más imperfecta que el varón. Lo derivado es más imperfecto que lo originario; mas esta diferencia es sólo cuantitativa, no cualitativa. Por ser derivada es la mujer el sexo débil; de aquí no debe deducirse que sea un ser de segunda categoría, pues, no obstante la diversidad, esencialmente es igual al varón. En la mujer se da más angustia que en

pendido. La angustia, no obstante, expresa la perfección de la naturaleza humana, y sólo en pueblos inferiores se encuentra una semejanza con el parto fácil de la bestia" (IV, 341).

Así describe Kierkegaard los momentos de la generación y del nacimiento, momentos ambos decisivos en la historia del individuo y en la del género. Lo que a esto sigue es la existencia, una existencia de pecado. Así como en la inocencia el espíritu se angustiaba de nada, así también en la generación. Sin embargo, en ambas se da el salto, y de la nada sale el pecado y el nuevo individuo bajo el signo del pecado. El pudor muestra la heterogeneidad del espíritu; igualmente la angustia. Pero "cuanta más angustia, tanta más sensualidad. El individuo engendrado es más sensual que el generante, y este *más* constituye el *más* general de la generación, relativo a cada individuo

---

el varón por ser derivada, y por ser derivada es más imperfecta, mas no por darse en ella más angustia. La angustia no es imperfección, sino perfección. Por la angustia, entre otras cosas, se distingue el hombre de la bestia.

Por ser más sensual que el varón tiene la mujer más capacidad para la angustia. La medida de la angustia depende de la diversidad de la síntesis. Cuando en uno de los extremos de la síntesis se da una especial acentuación, al constituirse el espíritu el desequilibrio se hace mayor. Cuanto mayor es el desequilibrio y mayor el juego de la libertad, tanto mayor es la angustia. La síntesis muestra en la mujer un especial desequilibrio a causa de la acentuación de la sensualidad. Luego se da en ella más angustia. Que la mujer sea más sensual que el varón se muestra, según Kierkegaard, no sólo en las formas de su cuerpo, sino además atendiendo a los momentos de "belleza" y "procreación". Dice que allí donde la característica es la belleza, se da una síntesis en que el espíritu está excluido. Kierkegaard, al contrario que Hegel, contrapone el espíritu a la belleza. Así, por ejemplo, Venus es hermosa aun cuando se la representa durmiendo, y precisamente durmiendo es cuando es más hermosa. Ahora bien, la expresión del sueño es la expresión de la ausencia del espíritu. A un Apolo, o a un Júpiter sobre todo, sería ridículo representarlos durmiendo. El rostro femenino, al contrario que el rostro masculino, es la expresión de lo bello, y esto lo expresan igualmente todas las formas del cuerpo femenino. Sin embargo, en los rasgos vigorosos del rostro masculino se muestra la fuerza del espíritu.

También añade que la mujer alcanza en la procreación la cumbre de su destino ético. La esencia de la mujer es la entrega, y su plenitud, la maternidad. Esto no puede afirmarse del varón; la plenitud de éste no es la paternidad. El varón tiene un inmenso campo de acción y de perfeccionamiento ético en los vastos dominios del espíritu. Todo lo cual demuestra que la mujer es más sensual que el varón (Cf. IV, 334-336).

posterior en comparación con Adán". "Pero puesto que la sensualidad queda determinada aquí como un *más,* es igualmente mayor la angustia del espíritu" (IV, 341-342). Así la angustia, al par que engendra individuo tras individuo, engendra pecado tras pecado. La historia de la generación y del pecado progresan paralelamente. La historia del pecado es el progreso de la humana generación.

Más no puede explicar la psicología, y su explicación es la más inmediata aproximación. He aquí el "secreto de la libertad en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia" (IV, 345). En todo caso, es la nada el objeto de la angustia, y su necesidad, el salto. A éste sigue el aumento de la cuantidad.

LA SUPERACION DE LA ANGUSTIA

Sin embargo, para Kierkegaard la angustia no es lo definitivo, sino algo que ha de ser superado juntamente con la sexualidad. Mas esto tan sólo será posible cuando el espíritu no se sienta ajeno a los extremos de la síntesis, cuando esté lograda la plena integración. El camino para esta integración parece ser, no obstante, el camino de la culpa, pues de lo contrario el hombre habría de permanecer toda su vida en la inocencia. J. Slök hace igualmente esta afirmación de pasada, al parecer sin reparar mucho en su enorme trascendencia [31]. Permanecer en la inocencia significaría, no solamente ignorar la culpa, sino además ignorar todo lo que supone la culpa: conocimiento del bien y del mal, y conocimiento de la vida ética y de la vida religiosa. Es decir: el perpetuo estado de inocencia constituiría como un perpetuo estado de infantilidad. Mas, si el único medio de salir del estado de inocencia es la comisión de la culpa, entonces el hombre está predestinado a la culpa y cae por necesidad. Esta afirmación no la hace Kierkegaard en ninguna parte; más bien la niega. Sin embargo tampoco afirma en ninguna que el hombre pueda salir de la inocencia por la posición consciente y deliberada del bien, en lo cual se funda la doctrina católica de la libertad de elección y de la posibilidad de merecer ofrecida por Dios a Adán al poner el precepto. Esta doctrina católica

[31] Cf. J. SLÖK, *Die Anthropologie Kierkegaards,* págs. 83.

la rechaza expresamente Kierkegaard, llamándola "fantasmagoría" (Cf. IV, 313). Pero bien; Kierkegaard tampoco afirma la necesidad del pecado, pues como antes vimos rechaza el siervo arbitrio. Lo que sucede es que Kierkegaard no considera el pecado bajo el aspecto de hipótesis, sino siempre bajo el de realidad concreta en el individuo, pues, como antes se dijo, nadie aprende qué cosa sea el pecado en tanto no lo ha cometido por propia acción. Es, pues, el pecado concreto, el pecado vivido, lo que Kierkegaard tiene presente en el pensamiento. Partiendo de este punto de vista, considera la culpa como el único tránsito real e histórico de la inocencia al conocimiento del bien y del mal, sin admitir la cuestión de si habría sido posible o no otra forma de tránsito.

Así pues, una vez cometida la culpa y traducida en acto la sexualidad, satisfecha la curiosidad de la inocencia, restablecida la libertad de su colapso, pasado el ensueño del espíritu y adquirido un conocimiento vivo del bien y del mal, es posible una superación de la sexualidad por la integración del espíritu en la síntesis. Kierkegaard distinguirá tres estadios o formas de existencia: estética, ética y religiosa, y dividirá la existencia religiosa en dos categorías. En el período de superación de la sexualidad, ésta no será ya pura expresión corpórea, sino corpóreo-psíquica. Y, avanzando el proceso de superación, será corpóreo-psíquico-espiritual, con tendencias a obtener el espíritu la supremacía. La tarea del hombre consiste en colocar la sexualidad bajo el control absoluto del espíritu.

Ante el problema de la sexualidad cabe adoptar tres posiciones distintas: la ascética, la estética y la religiosa.

La ascética la rechaza Kierkegaard de plano diciendo que la verdadera tarea no consiste en abstraer de lo sexual, en anularlo en el exterior, ya que es condición humana interiormente indestructible (Cf. IV, 349). Kierkegaard considera la actitud ascética a manera de salto que, en vez de penetrar éticamente el ser de la condición, pretende explicarlo desde la suprema esfera del espíritu. "Este es —dice— el aspecto de la consideración monástica, pese al hecho de haber tomado caracteres más determinados en forma de rigorismo ético o de predominante contemplación" (IV, 340) [32].

[32] El tema de la vida monástica ocupó bastante la atención de Kierkegaard. Sus apreciaciones en este punto son fluctuantes. Es innegable que el

La actitud estética es, según opinión de Kierkegaard, la solución del paganismo, y parte de la consideración de la sexualidad bajo el punto de vista del *eros* y de lo bello. Con todo, el mismo paganismo no se para en la consideración estética, y pasa a superar la sexualidad bajo el concepto de lo cómico. En efecto, según el *Symposion* de Platón, la belleza es la esencia del *eros* si se considera al hombre como síntesis corpóreo-psíquica exclusivamente; mas si la esencia del hombre es una síntesis corpóreo-psíquica informada y determinada por el espíritu, entonces lo erótico no sólo es lo bello, sino a la vez lo cómico. Bajo este aspecto queda el *eros* neutralizado en la indiferencia del espíritu. Pues así como anteriormente la angustia y el pudor se fundaban en el extrañamiento del espíritu, así ahora, habiendo vencido el espíritu, es lo sexual lo extraño y lo cómico. "La expresión del espíritu en lo erótico consiste, por tanto, en que el *eros* es lo bello y lo cómico simultáneamente" (IV, 338-339).

Sin duda alguna esta idea de Kierkegaard refleja fielmente la concepción platónica del *eros*. Todo el esquema fundamental de la concepción metafísica de Platón se funda en la antítesis entre el mundo de los sentidos y el mundo del espíritu. El mundo de la sensualidad, que desde luego abarca todo lo corpóreo, constituye el orden fenoménico y es en el fondo una ilusión que sólo cobra realidad al ser informada por el mundo del espíritu, cuya función esencial es rellenar de realidad el mundo de la apariencia sensible, ya que éste en sí mismo no es nada. Esta es la situación del hombre en el cosmos, entre la materia y el espíritu. Su tarea empero consiste en abandonar el mun-

---

teólogo danés en cierto aspecto suspiraba por el claustro; los motivos, vagos, y más inconscientes que conscientes, tal vez no fueran del todo justificables.

En la *Indoevelse i Christendom* se le escapa esta confesión: "No tuve ningún convento en que poder refugiarme, ni un ambiente que en algún modo correspondiese a la ocupación de mi interior. Entonces adopté el único remedio que aún quedaba en la cristiandad: hacerme un loco en el mundo" (XII, 209).

Por lo demás, fuera del grito "¡Volvamos al claustro, del que se fugó Lutero!" (*D.* maj 1854), teóricamente rechaza la vida monástica. Kierkegaard, en su introversión, anhelaba vitalmente el claustro, en tanto que teóricamente lo rechazaba. Esta es, sin duda alguna, una prueba de su perturbación. Sobre el tema del claustro, véase especialmente la *Efterskrift*, VII, 274-275, 349-361, 411-414, 427-28.

do de la sensualidad acogiéndose a la espiritualidad, dentro de la cual se hace eterno.

La actitud religiosa es la actitud del cristianismo: "En el cristianismo lo religioso ha suspendido lo erótico, no sólo en virtud de un malentendido ético, como lo pecaminoso, sino como lo indiferente, pues en el espíritu no existe distinción entre varón y mujer. Aquí lo erótico no está irónicamente neutralizado, sino suspendido, pues la misión del cristianismo es desarrollar el espíritu" (IV, 340). Aquí refiérese Kierkegaard ante todo a la concepción paulina de la existencia. Toda la sabiduría, todo el cultivo helénico, y todos los negocios temporales, no merecen la pena de ocupar la atención del hombre. La única categoría valedera de toda la existencia es el espíritu (Cf. *I Cor.*, cap. 2), mas no el espíritu inmanente del paganismo (νοῦς), sino el espíritu trascendente cristiano (πνεῦμα). La misión de este espíritu trascendente es reunir todas las energías del hombre y lanzarlas en una única dirección: la trascendencia sobrenatural, el reino de los cielos. La actitud única del cristiano en la existencia es la expectación de la *parousía* del Señor.

Mas precisamente aquí se abre el abismo entre la naturaleza y la gracia, pues todo lo que no es gracia es pecado. "Luego que el cristianismo vino al mundo y se verificó la redención, cayó sobre la sensualidad una luz de contraposición que no había brillado anteriormente en el paganismo, y que confirma la frase de que la sensualidad es pecaminosidad (IV, 343). Hasta ahora, había afirmado Kierkegaard constantemente que la sensualidad no es la pecaminosidad, sino que la significa. Ahora afirma que la sensualidad es pecaminosidad. ¿Se contradice? No; sólo desarrolla ulteriormente su pensamiento. La sensualidad en sí no es la pecaminosidad; mas una vez cometido el pecado y establecida la pecaminosidad como categoría de la historia, la sensualidad significa la pecaminosidad, y el pecado obra a través de la sensualidad. Ya dijimos anteriormente que un estado de pecado hipotético es inadmisible, toda vez que el pecado no es hipótesis, sino hecho. Mas no sólo esto; el cristianismo es la antítesis de la historia, y, por tanto, la negación absoluta de la sensualidad, que es el motor de la historia. La Redención significa, no sólo que el hombre es rescatado del poder del pecado y de la cautividad de la culpa; no sólo que es destruido el estado interior de aversión y la destinación al eterno tor-

mento en virtud del juicio y de la ira. La Redención es la transformación del individuo y del universo, y destruye, no sólo el pecado, sino juntamente los supuestos del pecado: la sensualidad y la historia. Bajo este punto de vista, es cierta la frase de Kierkegaard de que la sensualidad es pecado, pues de hecho no se da otra sensualidad que la nacida del pecado y la que a él conduce. "Todo lo que hay en el mundo no es más que sensualidad de la carne, sensualidad de los ojos y ostentación de la vida" (*I Juan*, 2, 16). Partiendo del individuo, el pecado, la sensualidad y la historia, forman el triple baluarte de las fuerzas del mal en la existencia. El mismo San Juan, en su primera carta, pone bien de relieve la antítesis entre el pecado y la gracia, el mundo y el Padre. Todo lo que viene del mundo no viene del Padre, y todo lo que hay en el mundo es sensualidad y pecado.

Partiendo de estos supuestos, establece Kierkegaard una de sus atrevidas afirmaciones: "La sensualidad la trajo al mundo el cristianismo" (I, 44). Esta afirmación, que parece un desatino, es —dentro de la dialéctica kierkegaardiana— la más rotunda confirmación de todo lo anteriormente expuesto, pues toda tesis, por el mero hecho de su posición, establece la antítesis que excluye. El cristianismo, al excluir la sensualidad, ipso facto la establece. En efecto; la sensualidad es una realidad de la existencia negada por el cristianismo. Mas precisamente el acto que la niega, la establece, pues en tanto queda excluida en cuanto positivamente establecido el principio antitético. Como fuerza, como potencia, sólo existe la sensualidad en virtud del cristianismo, y, por tanto, es el cristianismo quien la trajo al mundo. Esta verdad —dice Kiergekaard— se funda precisamente en su contraria: el cristianismo ha expulsado del mundo la sensualidad. Aquí desarrolla lo que podríamos llamar la dialéctica de la sensualidad y del espíritu —la antigua antítesis luterana de carne y espíritu—, sirviéndose de un procedimiento discursivo típicamente hegeliano. "El cristianismo —dice— es espíritu, y el espíritu es el principio positivo traído por él al mundo." Ya sabemos el sentido que tiene en Kierkegaard la palabra espíritu. "Mas, al ser considerada la sensualidad bajo la determinación del espíritu, toda su razón de ser es precisamente ser excluida; pero exactamente por esto queda determinada como principio, como potencia; ya que aquello que el espíritu —el cual es principio— ha de excluir, es preciso se manifieste como principio" (I, 44).

Esto, en otras palabras, quiere decir que el espíritu del cristianismo, al penetrar en el mundo, choca con la sensualidad como factor de la existencia, y en este momento la sensualidad deja de ser indiferente. Kierkegaard sabe muy bien que la sensualidad existió en el mundo antes del cristianismo, mas sin chocar con el espíritu como principio de la trascendencia sobrenatural, con el πνεῦμα, que antes del cristianismo no existió. La sensualidad gozaba en medio del paganismo de pleno derecho de ciudadanía; era expresión de la armonía corpóreo-psíquica, y por tanto no se daba contraposición ni exclusión, sino armonía y concento. El ideal de perfección y de dicha era la belleza, hija siempre de la sensualidad. Lo psíquico, como constitutivo de la bella individualidad, era inconcebible sin lo sensual. Antes del cristianismo no se había oído jamás que la generación de los hijos de Dios no era la nacida de la carne y de la sangre, de la voluntad del varón, sino la engendrada en espíritu por la fuerza de Dios. Por esto, al venir el cristianismo, la sexualidad quedó desvirtuada, pasando así a ser principio de corrupción y de muerte. Mas esto no implica la aniquilación de la sexualidad, sino su conversión en principio antitético de la vida. Así la historia del cristianismo es la historia de la lucha entre el espíritu y la sexualidad como principios. La generación carnal es la potencia de oposición contra la generación espiritual, contra los nacidos de Dios. Por esto el cristianismo, condenando la sensualidad, la estableció, y la tarea de por vida de todo cristiano consiste precisamente en la lucha contra la sensualidad. Que la sensualidad, como principio de oposición, haya cobrado dentro del cristianismo una ulterior pujanza, lo demuestra la historia tanto como la experiencia individual. La sensualidad, como principio de antagonismo, es elemento necesario de la vida cristiana —de la ascesis—, únicamente concebible como lucha. Kierkegaard apenas concibe otra Iglesia que la Iglesia militante. La autenticidad de todo cristianismo pacifista es altamente sospechosa; pues nadie será coronado si no hubiese combatido debidamente.

Mas la superación de la sexualidad y de la angustia no consiste precisamente en el pacifismo y la armonía, sino en el predominio definitivo del espíritu dentro de la dialéctica. La superación está en la perfecta integración de los extremos dentro de la superior determinación. Esto supone que toda la existencia temporal del hombre ha de quedar

subordinada a la subsistencia ante Dios en espíritu como realidad suprema, de modo que ninguna exteriorización de la temporalidad persiga un fin ajeno. Sólo entonces estará garantizada la sumisión de la corporeidad, sin la amenaza de la disolución de la síntesis, pues ésta estará definitivamente constituida en el espíritu. "La realización de esta tarea consiste en que en el hombre triunfe un amor, en el cual el espíritu haya de tal suerte vencido, que se olvide de lo sexual y sólo en el olvido haga de ello memoria. Sólo entonces quedará la sensualidad transfigurada de espíritu, y sólo entonces habrá sido expulsada toda angustia" (IV, 349).

II. LA ANGUSTIA UNAMUNIANA

Expuesto el concepto de angustia en Kierkegaard, pasamos a investigar el mismo concepto en Unamuno; pues, si hablamos de influencia del filósofo danés en el pensador español, es éste uno de los temas que más detenido análisis merecen [33].

Hemos visto cómo Kierkegaard fundaba el fenómeno de la angustia en la antinomia que constituye en el hombre la síntesis corpóreo-psíquica bajo la determinación de espíritu. La angustia era el vértigo del espíritu ante su inmensa posibilidad, en rudo contraste con la concreción de la finitud [34]. También en la concepción antropológica de Unamuno se da una antinomia radical, mas ésta no es causada por la presencia del espíritu, sino inherente a la conciencia y consustancial con ella [35]. La conciencia, decíamos, es hija de la reflexión, y la reflexión

---

[33] El único pasaje referente a la angustia que aparece subrayado por Unamuno en las obras de Kierkegaard de su biblioteca es la definición del concepto de angustia. (Cf. *Begrebet Angest*, IV, 313.)

[34] Unamuno subraya también esta frase de Kierkegaard con su contexto: "Y éste es precisamente el secreto del espíritu, que siempre tiene historia" (IV, 335). Asimismo subraya otra frase de importancia capital en la concepción kierkegaardiana: "Sin pecado no hay sexualidad, y sin sexualidad no hay historia. Un espíritu perfecto no tiene ni lo uno ni lo otro..." (IV, 319).

[35] La presencia del espíritu en la síntesis "hombre" podría decirse que es también en Unamuno causa de conflicto, entendido espíritu en sentido de νοῦς (facultad racional). El concepto de espíritu en el sentido de Kierkegaard es ajeno al pensamiento de Unamuno; espíritu significa para Unamuno lo mismo que alma, alma espiritual e inmortal (*Vida de Don Quijote*, T. II, 357). Esta misma es la significación de ambas palabras en la lengua castellana, en cuanto referidas al hombre y no, por ejemplo, al ángel. Entre nosotros se dice que el hombre consta de cuerpo (mortal) y alma (inmortal). Al alma se la llama también a veces espíritu. Es la sustancia espiritual dotada de en-

supone una limitación. Ser consciente es, por tanto, saberse limitado. De aquí nace el problema fundamental de la ontología unamuniana: el ser y el no-ser dentro de la conciencia. La conciencia de sí mismo es oposición y antítesis de lo que ya no es uno mismo, de lo objetivo. Ahora bien, del ser consciente depende el ser absolutamente, no al revés. Lo primero que concibe Unamuno es la conciencia, antes que la existencia y que la esencia, o, mejor dicho, ambas se reducen a la conciencia. De aquí que el problema de la conciencia sea el primer problema ontológico.

Este problema ontológico presenta en Unamuno la dialéctica del ser y del no-ser, por una parte, y por otra, la del ser finito y del ser infinito, es decir, la dialéctica del todo y de la nada [36]. Esta dialéctica no es en él una teoría, sino una experiencia personal, íntima, causa del sentimiento trágico de la vida. Este sentimiento constituye la congoja unamuniana como tonalidad psíquica. La congoja o angustia arranca de la experiencia de una antítesis entre la radicalidad sustancial del yo y el fenómeno de la autopercepción consciente del mismo. A esto llamamos dialéctica del ser y del no-ser dentro de la conciencia. Es, por tanto, la autoconciencia puesta en cuestión, elevada a problema metafísico con toda una serie de consecuencias. Unamuno tropieza

---

tendimiento y voluntad como potencias. En los países del Norte suele decirse que el hombre consta de cuerpo, alma y espíritu (inmortal). El espíritu, como inmortal, es el verdadero distintivo del hombre; alma tienen también los brutos. Hegel culminó el concepto de espíritu (*Geist*) identificándolo con el Absoluto. Kierkegaard emplea también el concepto de espíritu notablemente influenciado por el hegelianismo, al que combate. Mas al *Geist* absoluto y abstracto de Hegel contrapone el concreto de cada individuo existente (Cf. *Efterskrift*, VII, 91-96, 270-271). Ahora bien, el conflicto que en Kierkegaard causa la heterogeneidad del espíritu, al que llama "poder enemigo" (IV, 315), lo causa en Unamuno la razón (*Del sent.*, cap. V); y si a ésta se la considera como potencia del alma o espíritu, entonces puede decirse que el espíritu es también en la mente de Unamuno causa de conflicto. Pero Unamuno rechaza la noción tradicional de alma. Sin embargo, de este conflicto racional no nace la angustia, sino la "agonía" existencial: la voluntad de vivir enfréntase con la razón, enemiga de la vida. En este sentido es la razón un poder enemigo. De aquí las típicas antítesis de Unamuno: razón - vida, inteligencia - voluntad, ciencia - sentimiento, lógica - biótica. Mas el "agonismo" tampoco constituye en Unamuno la antinomia radical. Esta es el conflicto del ser y el no-ser, del todo y la nada, dentro de la conciencia. De aquí nace la angustia.

36 Cf. F. MEYER, *Op. cit.*, pág. 1 sigs.

desde el principio con dos realidades que se necesitan a la vez que se excluyen, realidades que no puede coordinar: por una parte el ser, lo ontológico en sí mismo, y por otra la asimilación consciente de ese ser en la propia vida personal, es decir, ser yo con fundamento ontológico. Se trata, por tanto, del problema de la esencia ontológica de la propia conciencia personal. Y como el medio de experiencia de estas dos realidades es forzosamente su propio yo, palpa el problema dentro de sí mismo como dualismo irreconciliable de ser y no ser, de sujeto y objeto. Al pensar en su personal subjetividad, niégase a sí mismo como objeto, y al pensar en su objetividad sustancial, siéntese extraño a sí mismo. De esta suerte, buscando la realidad integrada, no partida, se ve envuelto en la niebla del misterio. Este misterio es el salto de lo subjetivo a lo objetivo, y, en última instancia, de sí mismo a Dios. Unamuno no dio nunca este salto, y la ansiedad de darlo fue su eterna congoja. El sentimiento psicológico ante este dualismo es la angustia unamuniana.

Este problema radical de conciencia-inconciencia tiene una contrapartida: la conciencia de sí mismo en antítesis con la conciencia de lo demás; ser es, no sólo ser uno mismo, sino ser a la vez todo lo demás. Aquí se funda el hambre de inmortalidad e infinitud y la sed de Dios. A esto llamamos, con Meyer, dialéctica del todo y de la nada. Sin embargo, ser todo lo demás lleva el peligro de diluirse en el todo perdiendo el propio centro, la conciencia de lo personal. Trátase, pues, de un "conflit ontologique pur", como dice F. Meyer [37]. El hambre de inmortalidad —que es hambre de infinitud y de Dios— repercute sobre la conciencia individual como dolor, angustia o congoja de ser y de no ser al mismo tiempo, de no poder ser todo sin el riesgo de no ser nada.

Es, pues, una múltiple limitación y un múltiple horror a la nada lo que determina en Unamuno el fenómeno de la angustia, pues en el momento en que el yo se encuentra consigo mismo, en el momento en que se hace consciente, siente la ansiedad de sí, de su propia limitación constitutiva, al mismo tiempo que crece en él el ansia de "serse", de no dejar de ser, de serlo todo. Y se ve forzado a batallar sin tregua por salvar su conciencia eternamente. Por esto dice Una-

37 Cf. *Op. cit.*, pág. 15.

muno que en luchar contra la nada por la eternización consiste el destino del hombre. El fenómeno psicológico de la congoja unamuniana supone una fenomenología del ser existente que podemos sintetizar de este modo:

a) Yo soy consciente de mí mismo. La autoconciencia me certifica de mi ser absolutamente, mas no lo garantiza ontológicamente, y lo niega al mismo tiempo que lo afirma. Pues no soy consciente de que mi ser tenga otro fundamento que mi ser mismo, lo cual me hace quedar suspendido en el vacío, toda vez que yo no me siento seguro en mí. Esta es la angustia de la inseguridad constitutiva de mi ser [38].

b) Mi autoconciencia no me relaciona en modo alguno con un pasado, ni de existencia ni de no-existencia. Yo no sé si fui o no fui antes. La conciencia es una determinación del presente: yo me he encontrado siendo. Sin embargo, se da en mí una proyección hacia el futuro, condicionada no tanto al presente cuanto al pasado. La ignorancia del pasado determina la ignorancia del futuro. Esta causa en mí angustia. Yo quiero ser siempre, pero no sé si lo seré. El simple deseo de durar infinitamente en mi ser actual, en el eterno momento que constituyen los momentos sucesivos, no me garantiza el hecho. Sólo sé que soy y sigo siendo, mientras me angustia la sospecha de poder, en cualquier momento, dejar de ser, así como pude no haber sido en ninguno. Esta es la angustia de la inseguridad de mi ser bajo la determinación de tiempo y perduración [39].

Si analizo mi ser actual consciente, obtengo los datos siguientes:

Yo soy consciente de mi yo como antítesis de un no-yo. Mi ser no agota la totalidad del ser, no obstante ser realmente. Mi ser no es absoluto, sino relativo. Mi ser es limitado por los demás seres. Si varios sujetos distintos podemos ser simultáneamente, nuestras realidades individuales se coartan mutuamente y se condicionan. Esta es la primera antítesis entre el "ser yo" dentro de mí y el "ser no-yo" fuera de mí. La antítesis constituye la primera afirmación del ser mediante la limitación con los objetos del ambiente. Esta es la angustia de no ser yo en los demás yos y en general en las demás cosas o seres [40].

[38] Cf. T. II, 740, 767.

[39] Cf. T. II, 770, 772.

[40] Cf. T. II, 764, 855. *El secreto de la vida*, T. I, 841-842.

Mas si no reconozco objetividad independiente de la mía a los objetos o yos externos, o si prescindo de ella, en este caso la experiencia de mi yo individual es la siguiente:

a) Yo soy; mas no puedo negar que podría ser más de lo que soy, por más que puedo decir que soy simplemente. En cuanto soy afirmo el ser, mas, en cuanto no soy más, lo limito e incluso lo niego. Esta es la segunda antítesis entre el "ser yo" dentro de mí y el "ser no-yo" también dentro de mí. Este anverso y reverso, este claro-oscuro, produce en mí una convulsión de angustia; es la angustia de la limitación intrínseca de mi ser [41].

b) Por otra parte, la afirmación del ser, por lo que en mí tiene de positivo, lejos de saciarme me da hambre de más ser. Por esto el ser, a pesar de ser en mí una realidad, es a la vez vacío y anhelo; hambre. Si pues el ser me es dado, y precisamente como anhelo y hambre, entonces brota en mí imperiosa la exigencia de un ser, no de hambre, sino de hartura, de suerte que mi ser se me convierte en añoranza del ser, realidad amplia y suma, que, al no encontrar en mí, ansío crear para sumergirme en su inmensidad. Pues lo que encuentro en mí limitado, quiero se me convierta en realidad sin límites que yo pueda poseer sin que sea obstáculo la limitación de mi ser. Esta es la angustia del hambre de infinitud, la sed de ser Dios [42].

c) Mas la realidad del ser se funda en la conciencia, que es limitación. Conciencia e infinitud son realidades antitéticas. La infinitud disolvería mi ser en la nada, y por tanto tengo que abrazarme con la limitación de mi finitud, con la concreción de mi conciencia. Esta es angustia de no poder ser yo mismo y, al mismo tiempo, el universo; de no poder ser a la vez finito e infinito [43].

Este sería en esquema el problema unamuniano de la conciencia, que arrastra inevitablemente la tónica fundamental de la existencia: la angustia. La conciencia de ser constituye en Unamuno una espantosa aporía, un sentimiento de asfixia espiritual. "El Universo visible —dice— me viene estrecho; esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame el aire que respirar" (T. II, 763). Las categorías de felicidad e infelicidad

41 Cf. T. II, 852-853, 855.
42 Cf. T. II, 764-765.
43 Cf. T. II, 855. *Plenitud de plenitudes*, T. I, 570, 573.

desaparecen ante esta suprema estrechez que es el existir, y más radicalmente, el ser consciente. "La congoja —dice— es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna, y ante la cual tiembla..." (T. I, 914).

La experiencia de la conciencia es para Unamuno, simultáneamente, la experiencia de la nada. La nada es el reverso de la conciencia. Perder la conciencia es caer en la nada. La nada representa la amenaza constante de la conciencia, y es la contrapartida del ser. No está dentro del mismo ser, pero lo bordea, lo delimita, lo asedia. El constante peligro de la nada, es decir, del aniquilamiento personal, es la causa de la congoja unamuniana. "Cuando más entoñado me encuentro —dice— en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído, en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor: una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia, arrancándonos del conocimiento aparencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas" (T. II, 298-299). Trátase, por tanto, de una sensación de anonadamiento, de un horror a la aniquilación, independiente de los diversos estados psíquicos concomitantes; es algo aún más radical que el mismo sentimiento de mortalidad, y más profundo que el dolor o el miedo. Es una depresión del ser como tal, que se imagina hundirse en el mar del no ser. "¿No conoces acaso —escribe— las horas de íntima soledad... en que uno conoce no más que aparencial y fantástico cuanto le rodea y en que esa aparencialidad le ciñe y le estruja como un enorme lago de hielo trillándole el corazón?" (T. II, 385-386). Y lo característico de Unamuno es que funda la realidad y autenticidad del ser precisamente en la experiencia —cuanto más viva, mejor— de esa congoja o asfixia, pues éste es el único medio de que la conciencia se sienta su propio ser. La angustia nos traslada del conocimiento aparencial al conocimiento sustancial. "En esa angustia —prosigue—, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurran las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento sustancial... A fuerza de este supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad... La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial"

(T. II, 299). Y en otro lugar escribe: "El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanta más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene" (T. II, 914).

En *Del sentimiento,* capítulo IX, vuelve a insistir en la misma idea de que en la angustia se encuentra el ser a sí mismo por el choque de la limitación con el ansia de realidad plena [44]. Unamuno jamás se resigna a la limitación y menos al aniquilamiento. La conciencia se siente, se toca, como voluntad y deseo de no morir, de ser eternamente. Por esto la angustia unamuniana no es sólo depresión del espíritu, sino, a la vez, el empuje del mismo; es la llaga, es también el "aguijón en la carne", que nos espolea y nos mueve a obrar. Y de aquí brota la nueva fase, la fase vital-existencial que constituye la típica actitud filosófica de Unamuno. En la angustia de la antinomia radical del ser se funda el hambre de inmortalidad y el "agonismo", que es la esencia de la vida ética y, en general, de la vida humana. Más aún; el ansia de realidad plena a que aspiramos, y que la congoja nos revela, nos hace descubrir a Dios, quien únicamente puede salvarnos de la nada. La angustia unamuniana marca por último el punto de tránsito al trascendente: "El dolor nos dice que existimos...; es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle" (T. II, 916). Hasta aquí la exposición de la angustia unamuniana.

* * *

Si ahora queremos establecer una comparación entre ambos autores, vemos que la diferencia es tal, que difícilmente puede hablarse de influencia de Kierkegaard en el pensamiento unamuniano sobre este punto [45]. En efecto: al elaborar Kierkegaard el concepto de angustia

---

44 Como definiendo la angustia unamuniana dice F. Meyer con expresión vigorosa: "Le climat de la congoja unamunienne, c'est l'agonie d'une victime en proie à une sorte de *piège,* de *sadisme ontologique.*" Y añade en nota: "A ce piège, aucun être n'échappe, puis que Dieu lui-même connaît la congoja..." ("Kierkegaard et Unamuno", *Revue de littérature comparée,* oct.-dec. 1955. París).

45 Sin embargo, P. Mesnard y R. Ricard, sin duda con más conocimiento de Kierkegaard que de Unamuno, dicen que la angustia unamuniana es "un emprunt *plus ou moins judicieux* à la théorie de l'angoisse de Kierkegaard" ("Aspects nouveaux d'Unamuno", *La vie intellectuelle,* n. 2, 1946).

parte de la teología, del dogma del pecado original, y considera el pecado como un hecho, cuya posibilidad quiere investigar sirviéndose de la psicología, o más exactamente, analizando aquel fenómeno de experiencia psíquica llamado angustia. Kierkegaard se mueve, por tanto, en el terreno de lo científico —en cierta ocasión llama a *Begrebet Angest* "obra especialmente didáctica" (VII, 229)—, y persigue —sirviéndose en gran parte de sus experiencias personales— un objetivo determinado: esclarecer el dogma cristiano de la existencia del pecado [46]. En Unamuno no se trata de nada de esto, ni pone la angustia en relación alguna con el pecado. Unamuno no persigue ningún fin, ni menos un fin científico. La angustia unamuniana es la expresión de un desasosiego, de una incomodidad, de una inadaptación a las condiciones concretas del ser y del vivir; es una experiencia que, asimilada a su concepción polémica y agónica de la vida, cobra el carácter de fenómeno psíquico revelador de un ser en conflicto ontológico.

En cuanto a lo que la angustia pudiera ser en ambos, Kierkegaard y Unamuno, experiencia personal, es decir, en cuanto a las causas personales de ese ser o sentirse angustiado, difícilmente cabe descubrir algo de común, dada la diversidad de carácter y circunstancias de la vida de ambos. Kierkegaard es el nórdico solitario, sin más compañía ni consuelo que la hecatombe de sus ideas que le disturban y consumen; su angustia es el pánico ante lo sombrío, ante lo vacío. La angustia personal de Kierkegaard se asemeja a ese miedo que sobrecoge a los niños cuando se sienten solos, sobre todo en la oscuridad. Los niños se angustian de lo vacío y sombrío, y en este sentido decimos bien que se angustian de nada. Kierkegaard, no obstante la agudeza y madurez de su ingenio, no pasó de ser psicológicamente un

[46] El concepto kierkegaardiano de angustia puede, con facilidad, ser falsamente interpretado. Ante todo hay que distinguir entre angustia psicológica y angustia religiosa. Esta no es la típica de Kierkegaard, sino más bien la de Lutero. La angustia de Lutero es una angustia religiosa; es el temor ante el problema de la salvación, aquel temor que le llevó al claustro y lo volvió a sacar de él. En Kierkegaard, por el contrario, el problema de la justificación es irrelevante. La preocupación religiosa de Kierkegaard no es si participaré o no de la justicia de Dios (Lutero) —esto lo da más bien por supuesto Kierkegaard—, sino el ser cristiano (Cf. VII, 45). La angustia de Kierkegaard es psicológica, y por ella explica la posibilidad del pecado.

niño. Por eso su angustia se asemeja tanto a la angustia infantil. Mas su "concepto de angustia" es elaboración de la superestructura intelectual del teólogo, sobre la base de una complexión psíquica endeble, tarada además por el atavismo paterno. La vacuidad de lo sombrío, como sentimiento psíquico angustiante, condiciona la amenazadora posibilidad del pecado como categoría intelectual.

Estas características son, a primera vista, ajenas a Unamuno. Don Miguel aparece en la vida pública, en su historia externa, ante todo como espíritu polémico [47]. Es profesor, tiene una familia numerosa y vive muy metido en política. Normalmente, al político y al padre de familia no les suele quedar mucho tiempo para angustiarse. La tónica de la vida exterior de Unamuno es, según esto, la lucha por la existencia y el ansia de influir y dominar. La tónica de la vida de Kierkegaard es, por el contrario, una múltiple represión, aun en medio de su polemismo.

Considerado, pues, Unamuno externamente, podemos decir que los caracteres de su angustia son antitéticos a los caracteres de la angustia kierkegaardiana. La angustia es para Unamuno el estímulo por conquistar el todo, la sensación de estar metido en una jaula y el ansia por doblar los barrotes y escapar. La angustia kierkegaardiana es asténica, da la impresión de frío; la unamuniana es esténica, suscita la idea de calor, de asfixiamiento. La primera asocia los conceptos de vértigo, desvanecimiento femenil, ambigüedad, posibilidad, inocencia, etc. Es una angustia femenina. La segunda va unida a los conceptos de ansia, anhelo, hambre, dolor, congoja, asfixia, etc., ideas más bien de agresión, activas; por la angustia se conquista la verdad. Es una angustia masculina. La angustia de Kierkegaard arrastra hacia abajo, a la caída; causa el desvanecimiento. La de Unamuno impulsa hacia lo alto, a la conquista del todo [48]. La angustia de Kierkegaard

---

47 También Kierkegaard dice de sí mismo que es un espíritu polémico (Cf. *D.* jan.-feb. 1851). En esto hay entre ambos una cierta semejanza dentro de una gran desemejanza.

48 La reacción de Unamuno ante la congoja de la aniquilación es incluso la protesta: "Perezcamos resistiendo..., y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto" (T. II, 965). Y antes escribe: "Cuando las dudas nos invaden... cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama..." (*Ibid.*, 776).

hace reo de culpa; la de Unamuno diviniza y hace descubrir a Dios, garantizador de la inmortalidad.

Esto no obstante, podría hacer dificultad el que también Kierkegaard considere la angustia como perfección del hombre, como perfección específica incluso, y como medio de llegar a Dios. Mas tampoco en esto se asemeja su concepción a la de Unamuno. La angustia no es para Kierkegaard perfección en sí, no perfecciona al hombre por sí misma, sino que es manifestación de la perfección de una naturaleza constituida en espíritu. La angustia revela la heterogeneidad de la síntesis, distancia de lo puramente animal, y es educativa en la ascensión hacia Dios, en cuanto que por la fe queda superada. En este sentido es perfección la angustia, perfección de la naturaleza negativamente, mas no positivamente y por sí misma, cual es más bien la idea de Unamuno.

Estas serían las cualidades de la angustia unamuniana comparadas con las de la kierkegaardiana, mas atendido solamente el aspecto externo, incluso literario, de la personalidad de Unamuno. La angustia del Unamuno histórico presentaría, según esto, caracteres muy diversos de los que presenta la angustia en Kierkegaard. Sin embargo, existe también el Unamuno intrahistórico, cuya vida se nutre de una sustancia mucho más íntima; es el Unamuno niño.

Recientemente, en la investigación unamuniana se ha abierto un horizonte nuevo que permite descubrir la veta soterraña de la personalidad de don Miguel. Esta estriba, según parece, en la ligazón a la madre con la consiguiente neurosis de regresión [49]. Bajo este aspecto, el origen psicológico de la angustia unamuniana sería el sentimiento íntimo de desvalimiento, la incapacidad psicológica de afrontar con madurez la dureza del ambiente de la vida, y la madre o lo maternal, concebido por Unamuno como el gran fondo telúrico de lo vital preconsciente, representaría el refugio, la santa inconciencia de divinidad. En este caso, la raíz psicológica íntima de la angustia unamunia-

---

[49] Cf. L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, pág. 328 sigs., 331, 332. J. L. ABELLÁN GARCÍA, *Interpretación de Unamuno a la luz de la psicología individual*. Tesis doctoral, Madrid, 1960, págs. 11-42, 200, 205-208. A. ZUBIZARRETA, *Unamuno en su "Nivola"*, págs. 211-212, 250 sigs. A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, cap. en que habla del "yo" profundo y del "yo" superficial, pág. 83 sigs.

na no sería distinta de la de Kierkegaard, hambriento igualmente de femineidad, es decir, de maternidad. Sólo que en Kierkegaard este anhelo de femineidad se sublima en un sentimiento pasional erótico, provocando una violenta reacción consciente contra la idea o sentimiento inconsciente de retorno a lo materno. El retorno a la madre podríamos decir que es en Kierkegaard un *verdrängter Komplex*, que por otra parte se evidencia en el carácter femenino de su angustia. En Unamuno no se da esta sublimación erótica de lo femenino; Unamuno tiene real experiencia de la femineidad, y por eso en él el anhelo de retorno a la madre no está reprimido, sino admitido y aun ansiado conscientemente. Lo que sí tal vez podríamos llamar *verdrängter Komplex* en Unamuno es la angustia, o mejor dicho, su origen, de forma que lo que en él psíquicamente es —en el estadio preconsciente— sensación de desvalimiento, en el plano de la conciencia aparece con caracteres de vitalidad. De ahí el aspecto masculino de la angustia unamuniana, no obstante su raíz común con la de Kierkegaard. Mas no queremos demorarnos más en este tema, por naturaleza brumoso y complejo.

Otro de los aspectos por los que la angustia unamuniana se diferencia de la de Kierkegaard es la relación con el concepto de la nada. La nada en Kierkegaard es una fuerza activa, un vacío que va abriéndose progresivamente, al par que va absorbiendo al espíritu, su libertad. El individuo reacciona con angustia, es decir, con un sentimiento de antipática simpatía. La angustia ante la nada crea esa disposición típicamente femenina de apetencia ansiosa de aquello que se teme, de lo cual no se tiene idea, sino deseo irracional, ansia que, por tanto, va acompañada de congoja. Esta ansia congojosa produce el desvanecimiento, pues se teme lo que se apetece. La angustia es un poder ambiguo. La acción de la nada sobre el individuo consiste en suscitar, mediante la angustia, el doble movimiento de apetencia y miedo, causando a la vez el desmayo. En esta situación el individuo se halla a merced del mal.

En Unamuno se trata de una cosa muy distinta. La nada unamuniana es más bien estática; es el límite de la conciencia en sus múltiples estadios, es el confín del ser (conciencia), en que se palpa "la radical nihilidad ontológica de la persona", como dice Zubizarreta, bien que esto ha de entenderse de rechazo del ser, o también como

ansia de creación del mismo, de fortalecimiento, como parece dar a entender el propio Zubizarreta [50]. No es la nada unamuniana, ontológicamente considerada, una fuerza en progreso hacia el individuo, por más que produzca en éste el sentimiento inmediato de invasión. Es simplemente el reverso del ser, su antítesis. De aquí nace la angustia del ser ante el no-ser, ante la limitación. Tal angustia desconoce el coqueteo de "antipatía-simpatía"; no es un poder ambiguo, sino sumamente definido. Tampoco se asocia con la nada para producir el colapso de la libertad, sino todo lo contrario: es el despertador de la conciencia para que ésta se ponga en guardia contra la amenaza de la aniquilación. Bajo el influjo de la angustia, el individuo no está a merced del mal, y mucho menos concretamente en brazos del pecado —categoría dogmática del valor discutible en Unamuno—, sino en trance de alcanzar su potenciación suprema: la verdad sustancial [51].

---

[50] Cf. A. ZUBIZARRETA, *Unamuno en su "Nivola"*, págs. 157, 161, 199, 200, 229.

[51] En crasa contradicción con esto escribe Kierkegaard: "Las entrañas de pecado como angustia en la individualidad existencial, constituyen la mayor y más dolorosa lejanía de la verdad" (VII, 228).

En *El Cristo de Unamuno*, de V. Marrero (pág. 259), leemos estas dos frases (tomadas de SÁNCHEZ ARJONA, *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos: Unamuno*, pág. 18): "La salvación del hombre no se consigue para Unamuno por otra vía distinta de la angustia. Esta conduce a la desesperación y con ella al pecado, que es un reto a Dios." Y a continuación añade: "Pensamiento de inconfundible impronta kierkegaardiana." Este es, a nuestro juicio, un típico caso de confusión del pensamiento de Unamuno con el de Kierkegaard. La confusión es la siguiente: La primera frase es cierta aplicada a Unamuno; aplicada a Kierkegaard, exige explicación. Si bien la angustia es, según Kierkegaard, el camino necesario para la culpa, y mediante ésta para la fe y el encuentro con Dios, lo es solamente como vía negativa: la angustia es precisamente aquello de que ha de ser redimido el hombre mediante la fe (Cf. IV, 349). Según Unamuno, la angustia redime por sí misma, ya que es exponente del agonismo. Pero la angustia de Unamuno no tiene nada que ver con la fe. La segunda frase no se puede aplicar a Unamuno en ningún caso. La angustia unamuniana no conduce a la desesperación; a lo sumo, a la desesperación en la esperanza; y más bien es estímulo de la esperanza que no de la desesperación. En segundo lugar, la angustia unamuniana no tiene nada que ver con el pecado. De esto hablaremos luego más por extenso. Aplicada a Kierkegaard la frase, tampoco es cierto que la angustia conduce a la desesperación; más bien es ésta la posibilidad de aquélla. Sí es cierto que la angustia conduce al pecado (Cf. infra: "Dialéctica

Fuera de esto, el concepto de angustia en Unamuno —o, más exactamente, el sentimiento de congoja—, es sumamente vago e indefinido, cosa que no ocurre en el caso de Kierkegaard, cuyo mérito consiste precisamente en haber analizado con rigor científico el fenómeno psicológico de la angustia, del que tenía un conocimiento especial en virtud de su propia experiencia, elaborando así el "concepto de angustia". Sabido es cómo posteriormente el concepto kierkegaardiano de angustia fue adoptado por los filósofos existencialistas, señaladamente por Heidegger, y cómo sirvió también de base a Freud y otros psiquiatras para elaborar la llamada *Tiefenspsychologie* y la práctica del psicoanálisis.

El concepto de angustia en Unamuno es impreciso; limítase más bien a la mera descripción del fenómeno de experiencia psíquica. Para designarlo sírvese de diversos vocablos: angustia, congoja, ahogo espiritual, deshacimiento, anonadamiento, dolor, sufrimiento, ansia, anhelo. Todos estos términos giran en torno a una misma idea, pero el matiz psicológico es diverso. Unificando los conceptos podemos decir que la palabra "angustia" da la tónica general: esa estrechez o agobio espiritual, anímico, de donde parten dos movimientos: uno hacia abajo, depresivo, caracterizado por los términos: congoja, ahogo espiritual, deshacimiento, anonadamiento, y otro hacia arriba, activo y agresivo, determinado por las formas ansia y anhelo [52]. Las palabras

---

de los conceptos 'desesperación', 'angustia', 'pecado' ", págs. 174 ss.). Que el pecado sea un reto a Dios, es cosa que no tiene el mismo sentido ni la misma trascendencia en Kierkegaard que en Unamuno.

[52] F. Meyer, en la citada obra, hace notar que la palabra "congoja" expresa un sentimiento físico e incluso biológico de un ser que está al borde del desvanecimiento y del síncope, en lo cual descubre una relación con la angustia kierkegaardiana, bien que en Unamuno, dice, no es el síncope de la libertad. Mas no creemos que la congoja (lo que en castellano se entiende por congoja y lo que entiende también Unamuno) conduzca al desvanecimiento o ponga al borde de él. El desvanecimiento es más bien efecto de un choque psíquico, y entra repentinamente. La congoja es un estado de fuerte depresión anímica y exige del individuo tanta más capacidad de resistencia espiritual cuanto más intensa sea; si no, no tendría lugar la expresión "congojas de muerte". La congoja, a la vez que deprime el ánimo, fortalece la conciencia. Diríamos que la congoja, incluso la de muerte, es la antítesis del desvanecimiento. Es evidente que morir es cosa muy distinta que desvanecerse. Fuera de esto, hemos de decir que las alusiones de F. Meyer a la angustia kierkegaar-

dolor y sufrimiento designan más bien la repercusión física de la angustia.

Para terminar digamos todavía que en Kierkegaard la angustia es, no solamente lo predispositivo del pecado, sino, como posterior efecto, el progreso cuantitativo del pecado dentro de la historia. Así, lo que en Unamuno es pura determinación subjetiva de la individualidad, bien que con un fuerte connotado ontológico, pasa a ser en Kierkegaard un factor histórico.

---

diana son poco exactas (Cf. *Op. cit.*, 12-13). CH. MOELLER, en su obra *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, recoge de Meyer el significado, a nuestro parecer falso, de la palabra "congoja" (Cf. vol. IV, págs. 146, 163).

III. LA ESENCIA DEL PECADO

Al exponer la teoría del "sí mismo", terminábamos el capítulo con la determinación "ante Dios". El ser "ante Dios" constituye el ser teológico del hombre. La conciencia de la presencia ante Dios, de la existencia para Dios, es la medida humana de infinitud. Esta infinitud podría llamarse "sobrenatural" en el sentido de que sobrepasa o trasciende la naturaleza en virtud de la conciencia religiosa, mas no en el sentido de que la perfeccione en calidad de don sobreañadido [53]. La forma de realidad del espíritu es de suyo la infinitud, y esta forma es la que constituye la síntesis "hombre". Mas la infinitud es teológica (infinitud cualificada) tan pronto como el hombre cobra conciencia, religiosamente, de que subsiste ante Dios. La subsistencia ante Dios es para Kierkegaard la suprema categoría entitativa del hombre, de modo que éste es inconcebible despojado de ella. El hombre no puede despojarse de su ser eterno en toda la eternidad.

---

[53] En la teología católica, la infinitud del espíritu (deiformidad por la gracia) le viene dada al hombre extrínsecamente, como *donum superadditum naturae*, perfectivo entitativamente de la misma naturaleza en un orden indebido. En Kierkegaard, la infinitud del espíritu, ni es un sobreañadido extrínseco, ni perfecciona indebidamente la naturaleza, sino que, constituyéndola intrínsecamente, la manifiesta en su ser de finitud. La síntesis es heterogénea. De aquí la antítesis entre la finitud o inmanencia de lo natural, y la infinitud o trascendencia de lo espiritual o sobrenatural, antítesis que funda la realidad del pecado. Este concepto de "infinitud del espíritu" es claramente un concepto hegeliano, adaptado por Kierkegaard a su propia concepción antropológica, y aplicado a su método de interiorización absoluta individual contra la exteriorización absoluta universal. Kierkegaard intenta relacionar al individuo con el absoluto por la afirmación absoluta de la individualidad, incluso bajo el signo negativo del pecado.

A la plena conciencia de esta verdad sólo pudo llegar la humanidad mediante el cristianismo. La plenitud de los tiempos no sólo es el momento en que el tiempo vio la plenitud de Dios en Jesucristo como prodigio supremo de la historia, sino ante todo el momento de la revelación de Dios al individuo humano en Jesucristo, de modo que este individuo humano por vez primera pudo comprender qué cosa sea Dios, y qué cosa ser hombre en presencia de Dios [54]. La definición paulina del paganismo es: *sine Deo in hoc mundo (Efes., 2, 12)*, lo cual es hacer del mundo un paraíso; la correspondiente del cristianismo sería: *cum Deo in hoc mundo,* que es tanto como convertir al mundo en un destierro, en un infierno. Por esto el pagano pudo disfrutar inconscientemente del mundo en la ignorancia de Dios, en tanto que el cristiano vive en la inquietud de la antítesis que constituyen Dios y el mundo; es la antítesis entre el pecado y la fe, pues todo lo que no proviene de la fe, proviene del mundo, que es pecado.

La posibilidad del pecado fue objeto de las anteriores consideraciones en torno al concepto de la angustia. Kierkegaard presenta la angustia como predisposición inmediata. Sin embargo, cómo se verifique de hecho la entrada del pecado en la existencia, es cosa imposible de determinar. Kierkegaard decía que por un salto cualitativo del individuo, es decir, de una manera inexplicable y misteriosa.

Mas, al investigar ahora la esencia del pecado, habríamos primero de precisar qué cosas sean pecado, es decir, qué objetos o acciones externas lo constituyen materialmente, pasando por fin a determinar

---

[54] Esta es la revelación de la distancia abismal entre el hombre y Dios, la revelación del abismo del pecado. Kierkegaard afirma —y con él todo el protestantismo— que esta revelación es necesaria, pues de lo contrario el pecado no pasa de ser un concepto filosófico, mas no una realidad teológica. Mas aquí se considera el pecado, no como transgresión (acción externa o acto interno) de una determinada norma, ni tampoco como hábito interno *(status aversionis)*, sino como realidad en sí, como esencia de aversión. De este pecado esencial se afirma que sólo puede ser conocido mediante la Revelación y la obediencia a la fe. Mas, ¿cuál es el medio de este conocimiento? El "sí mismo" delante de Dios. Situándose el hombre delante de Dios a la luz de la Revelación, sólo necesita mirarse a sí mismo para descubrir el propio abismo, la distancia que le separa de Dios. Ese ser en el abismo de la distancia abismal es el ser de pecado, el hombre. La antítesis es la fe, que es un nuevo ser.

el constitutivo formal: el acto interno desordenado, la aversión de la voluntad. Pero con esto nos moveríamos dentro de un ámbito puramente ético.

La ética, en cuanto reguladora de las acciones humanas, distribuye a éstas en buenas, malas e indiferentes, atribuyendo a las malas la categoría ética de pecados. Pecados son, según esto, aquellas acciones humanas que, según la norma general de moralidad, o según las especiales normas éticas y morales, son malas, es decir, contrarias a la norma. Asimismo, las acciones llamadas "intrínsecamente malas" son intrínsecamente pecaminosas porque en todo momento se opondrán intrínsecamente a la norma de moralidad, es decir, que en ninguna circunstancia dejarán de ser intrínsecamente malas. Idéntico es el criterio respecto de los objetos sobre los que puede recaer la acción.

Ahora bien: ¿por qué son tales acciones malas? ¿Por qué tales y tales objetos son pecaminosos? ¿Por qué se dan tales normas éticas y no otras? Esto por lo que toca a lo material del pecado. La cuestión se complica si nos referimos a lo formal: ¿Cómo es posible en absoluto un acto humano interno desordenado? ¿En qué orden desordena? ¿Es desordenado por ser la ética lo absoluto, o lo es más bien por referirse a otra realidad absoluta, extra-ética, de la cual es fruto como tal acto?

Aquí hace Kierkegaard consistir precisamente el fracaso de la ética, pues la ética, siendo el mero índice de las acciones, no es capaz de juzgar la intencionalidad de los actos. Por esta razón, el pecado no es en sí mismo algo determinable como acto, acción, o relación a un objeto, bien que puedan darse actos de pecado y también acciones y objetos pecaminosos. Nunca lo material y circunstancial puede llegar a constituir una realidad trascendente, y mucho menos identificarse con ella. El pecado es esta realidad, como esencia de la absoluta relación del hombre con Dios. Al ser ésta una determinación entitativa del hombre, es imposible concebir cómo un acto, una acción, o un objeto, en su carácter de eventualidad y materialidad, puedan llegar a constituir la esencia de esa relación absoluta que funda el ser mismo teológico del hombre. Para Kierkegaard, en efecto, lo ético, en relación con el pecado, no es sino lo material y externo; lo ético es lo relativo; lo absoluto es la absoluta relación del hombre con Dios, y dentro de esa relación es donde se da el pecado. En último término el

hombre se relaciona con Dios, no éticamente, sino ontológica y teológicamente. Esto se verá con toda claridad cuando expongamos el concepto de "suspensión teleológica de lo ético".

Pero ésta es una interpretación minimista de la ética. Las normas éticas no tienen su razón última de ser en la voluntad del legislador, sino en la estructura de la naturaleza de las cosas en función de las cuales se dan. Las cosas, su naturaleza y su esencia, son ante todo la ley de sí mismas; pero, entiéndase bien: no aislada e individualmente consideradas, sino dentro de la jerarquía de los seres y dentro de la razón formal del ser. Así podríamos decir que todo el complejo de normas éticas no es sino la codificación de la ley de la naturaleza del ser en absoluto. El valor definitivo de la ética no estriba en el precepto ético en cuanto tal, sino en la naturaleza de lo que es, la cual, en cuanto principio de los actos y acciones, es constitutivamente ética. La norma de las acciones humanas es la misma naturaleza humana en cuanto fundada últimamente en la divina, norma suprema de moralidad. Dios es ley de sí mismo y de todo lo demás, por ser el principio de ser para sí mismo y para todo lo demás. De esta forma lo ontológico y lo ético se funden en un solo y primer principio.

Con todo Kierkegaard, al determinar la esencia del pecado, se desentiende totalmente de la ética; la vinculación del hombre con Dios no va a través de lo ético, pues lo ético es lo relativo; la verdadera vinculación es una vinculación ontológica absoluta, que atestigua la dogmática y confirma la psicología. Kierkegaard se siente ligado a Dios por un camino y en una esfera extra-éticos. Por eso, para estudiar el pecado, no recurre a la ética, sino a la dogmática y a la psicología. El mismo, psicológicamente, se siente pecador, y se siente pecador "ante Dios", soporte de su existencia.

El propósito de Kierkegaard es hacer una revisión radical de todos los supuestos en torno al concepto de pecado, partiendo de una interpretación de la psique humana. Son sus fuertes vivencias interiores el campo experimental de que parte para penetrar en ese pavoroso abismo de ser de no-ser del pecado allende toda ética [55]. De esta

[55] Un punto nada fácil de precisar es en qué consistieron esas vivencias interiores, qué experiencia directa del pecado tuvo Kierkegaard, pues toda su concepción acerca de él parece basarse en esa experiencia personal. Kierkegaard se expresa en sus escritos en términos que parece haber bajado como

suerte revélase el pecado como una enfermedad en el "sí mismo", como la verdadera enfermedad de muerte, pues "ninguna enfermedad terrena y temporal es de muerte; la muerte es lo último de la enfermedad, pero la muerte no es lo último. Si, pues, en sentido estricto es posible hablar de una enfermedad de muerte, ésta tiene que ser tal que en ella lo último sea la muerte y la muerte lo último" (XI, 131).

Dante a los abismos de la culpa, y haber allí palpado esa tremenda realidad de sentirse y ser pecador. Ciertamente, toda su vida se desarrolló en una atmósfera de obsesión por el pecado. Que anduvo un tiempo por el camino de la perdición, es también cierto, pues lo confiesa él mismo. Mas, ¿en qué consistieron sus desvíos? Kierkegaard alude a ellos con frecuencia, pero nunca los revela totalmente. Su obsesión por el pecado es ante todo herencia paterna. "El gran terremoto" llama en los *Diarios* al momento en que le fue revelada la tentación y la culpa de su padre. No se sabe cómo llegó a conocerla; tal vez corresponde a esto la descripción poética de "El sueño de Salomón" (*Stadier*, VI, 265 sigs.), en que el hijo presencia horrorizado la contricción desesperada del padre. "Entonces comprendí —dice— que la avanzada edad de mi padre, más bien era una maldición que no una bendición divina. Una culpa debía pesar sobre toda la familia, un castigo de Dios..." (*D.* 25 dec. 1838). Cuál fuera en concreto esta culpa del padre, tampoco se sabe. Sí sabemos que era un hombre profundamente melancólico y de una religiosidad rayana en la superstición. Posiblemente su culpa no pasaba de ser la conciencia de culpabilidad debida a un sentimiento religioso morboso; mas también pudo fundarse en algún pecado concreto. Kierkegaard nos cuenta cómo una vez su padre, siendo de joven pastor, maldijo a Dios en una colina de la estepa de Jutlandia. "Y el hombre —dice— no era capaz de olvidarlo ni aun a sus ochenta y dos años de edad" (*D.* 7 feb. 1846). Por esto vivía sumido en una "desesperación silenciosa", y esta misma desesperación la había heredado el hijo. Pues "ambos, padre e hijo, eran dos hombres tal vez de lo más melancólico que jamás ha existido" (*D.* 1844). Vetter apunta como posible causa del sentimiento de culpa en el padre el desliz sexual que precedió a su segundo matrimonio, o tal vez cierta tendencia a la homosexualidad, lo cual explicaría el papel poco importante de la segunda esposa, tanto en la vida doméstica como en la vida del hijo (Cf. *Op. cit.*, pág. 317, n. 11). También Geismar es de la misma opinión. Así, esta tendencia, en choque con el profundo sentimiento religioso, explicaría los constantes remordimientos del padre, y el haber llegado a ser sabedor de esto el hijo, habría motivado en él aquella profunda conmoción de espíritu, una especie de horror y angustia ante la idea de que su propia sexualidad pudiera seguir la misma dirección. La repercusión que todo esto pudo haber tenido sobre la débil complexión psíquica de Kierkegaard da pie a Vetter para hablar de una *Übertragung* en forma de ligazón sentimental a la propia persona o incluso también al propio sexo, lo cual podría deducirse de muchos pasajes de sus obras estéticas. Por otra parte, la represión

Esta enfermedad es el pecado, la muerte segunda. Kierkegaard presenta el pecado como ser de una íntima desesperación, como un endurecimiento o aniquilación del ser en sí mismo, como un suicidio ontológico. Esto supone la concepción del "sí mismo" como supuesto ontológico vinculado absolutamente a Dios, incluso bajo el signo del pecado.

consciente de todos estos síntomas, más o menos manifiestos, sería una explicación de su esquizofrenia, la cual a veces estuvo rayana en la locura. El resultado final de todo fue que por fin Kierkegaard se entregó a la disolución: "La angustia —dice— fue lo que me llevó a extraviarme" (*D.* 17 maj. 1842). "El miedo es el comienzo de todo pecado. Así como el miedo a una enfermedad es una disposición para ella" (*D.* 1837). Este texto no puede ser más explícito. Mas, ¿en qué consistió su extravío? Tal vez la historia del librero loco, narrada en *Stadier* bajo el título *En Mulighed (Una posibilidad)*, sea una alusión velada. La idea fija del librero era la posibilidad de que algún ser pudiera deberle a él la vida. Pues, después de una noche de orgía, allá en los días de su juventud, había visitado, junto con otros amigos, "una de esas casas en que se paga dinero por la abyección de una mujer". Es posible que Kierkegaard se oculte en este caso bajo la persona del librero; pues un gran número de características que atribuye al librero convienen a él mismo. De todo lo cual Heiberg saca la conclusión de que Kierkegaard perdió la castidad en un burdel. Con todo, Kierkegaard niega expresamente haber dado la vida a ningún otro hombre (Cf. *D.* 13 dec. 1854).

Hay además otra posibilidad; tal vez el pecado de Kierkegaard consistiera en algún vicio secreto, ya que muchas veces habla del pecado "en lo oculto". El pecado que clama al cielo no es, dice, ni la fornicación, ni el robo, ni el asesinato, sino aquel que habita, oculto y silencioso, en lo más recóndito del corazón. Con lo cual se puede comparar el pasaje en que habla de la tentación que lleva al hombre a pecar contra su propia voluntad, perseguido de la angustia del pecado. De aquí deducen algunos autores que Kierkegaard tenía el vicio solitario (Geismar). Rasmussen dice que era epiléptico (*Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie*). Pero todo esto no puede pasar de meras conjeturas. En todo caso, el hecho cierto es que Kierkegaard era un hombre enfermo y, como él dice, con una gran disarmonía entre su cuerpo y su espíritu. Así es posible que su conciencia de pecado se identificase a veces con las depresiones de su espíritu debidas a su melancolía y enfermedad. Esta fusión del pecado con la enfermedad aparece clara en dos situaciones decisivas de su vida: en la anulación de la promesa de matrimonio dada a Regina Olsen, y en su resolución de no hacerse pastor. Entre las muchas razones que le llevaron a romper con Regina Olsen enumera su melancolía, sus placeres y su libertinaje. Pero tal vez más decisiva aún fue su enfermedad, más psíquica que física, la cual le impedía poner en práctica lo normal.

Como atinadamente observa Vetter, tal vez lo que le movió a contraer el compromiso matrimonial fue el deseo de ayudarse por este medio a vencer,

Entre las muchas definiciones o descripciones del pecado, dispersas en la multitud de sus obras, la más exacta y perfecta es aquella con que encabeza la segunda parte de *Sydommen til Doeden*: "*El pecado es: delante de Dios, o con el pensamiento en Dios, desesperado no querer ser uno mismo, o desesperado querer ser uno mismo*" (XI, 189). Esta es la verdadera definición de la esencia del pecado o, mejor dicho, la definición del pecado como esencia.

En el pecado trátase ante todo de un ser, no de una mera forma de ser. Esto es lo específico del pensamiento de Kierkegaard. El pecado no es una mera cualidad causada en el ser o en el alma del hombre en virtud de una acción; el pecado no es la huella o la impronta del mal en el alma, sino el alma misma del mal, el "cuerpo de pecado", pues de lo contrario la esencia del hombre, su espíritu, estaría en realidad íntimamente al resguardo de la corrupción; el pecado no lo tocaría. En el mundo del espíritu, la simplicidad de ser anula toda determinación accidental y extrínseca, de suerte que allí ya no existe lo relacional, sino lo puramente entitativo [56]. Ahora bien,

---

con el esfuerzo de la voluntad, la perturbación sexual que insinúa como impedimento para contraer matrimonio y que atribuye al vicio de su juventud y también a una tara hereditaria. Sin embargo, viendo que no tenía remedio, y después de haber consultado a un médico, decidió abandonar su propósito. Igualmente, su decisión del 20 de enero de 1847, de renunciar a la idea de hacerse pastor, la funda en una culpa que arrastra consigo, y que daría pie a que se le atacase por ello (Cf. *D.* 20 jan. 1847). Esta culpa parece ha de ser algo más grave que un simple desliz juvenil, lo cual hace pensar en una enfermedad culpable.

Mas, dejando todo esto, el hecho es que Kierkegaard sondeó de una manera especial el abismo de los humanos extravíos, y que experimentó el pecado en todos sus horrores. A esta experiencia abocó todo el caudal de su inmensa fantasía, en el vacío helado de su angustia y su desolación. Este fue el nido en que albergó el pecado. Kierkegaard se confiesa pecador más de lo común, y reincidente; mas, pecador que cree hallar perdón en Jesucristo y que suspira por la eternidad (Cf. *D.* juli 1848). "Yo soy —dice— un penitente." Cf. RUTTENBECK, *S. Kierkegaard*, S. 25-33; A. VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft*, S. 37-41; WALTER LOWRIE, *Das Leben Sören Kierkegaards*, S. 61-71.

56 Los supuestos filosóficos de que parte Kierkegaard se inspiran en Hegel: "Der Geist ist die absolute Gattung; es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist" (Jub. Ausg. B. 18, 202). Hegel considera el pecado como una fase necesaria dentro del proceso de universalización del espíritu. Kierkegaard afirma categóricamente el dualismo y, tomando de Hegel el concepto absoluto de espíritu, y rechazando a la vez su absolutización, lo funde con una categoría

el hombre es espíritu, y el pecado se consuma en el espíritu; el pecado y el espíritu hácense una misma cosa [57]. La corporeidad del hombre no representa ninguna realidad respecto del pecado, ni éste puede ser un estado o cualidad. Sin embargo es necesaria la conciencia de ser ante Dios. Esta es la potenciación infinita del "sí mismo". Sólo por su vinculación a Dios recibe el espíritu trascendencia teológica, y por esto se peca siempre delante de Dios (XI, 192). El pecado no es la desvinculación, la lejanía de Dios, sino la obstinación dentro de la dependencia. Mas, ¿qué es lo que constituye el ser de pecado en el hombre? La desesperación, es decir, el desorden en la vinculación con Dios. Anteriormente se dijo que el "sí mismo" humano solamente es perfecto cuando transparentemente se funda en el poder que lo ha constituido; en caso contrario tenemos el "sí mismo" averso, perverso. La perversión del "sí mismo" puede darse de dos formas: o por la voluntad obstinada de no ser el ser que se es delante de Dios, o por la voluntad obstinada de ser el ser que se es frente a Dios. En ambos casos trátase de ser, y por cierto en presencia de Dios. "El pecado —dice Kierkegaard— es la potenciación de la desesperación" (XI, 189), bajo las formas de debilidad y de reluctancia. Siendo el pecado el ser sustancial del "sí mismo", la voluntad obstinada de no ser el ser que se es delante de Dios, el pecado constituye el verdadero suicidio ontológico del espíritu. Este suicidio no es tal que por él se deje de ser, sino todo lo contrario; es la petrificación del ser en el no-ser, en lo cual consiste realmente la condenación eterna. Igualmente la voluntad obstinada de ser el ser que se es frente a Dios, si bien a primera vista no parece ser un suicidio ontológico, en cuanto que no se niega el ser que se es, lo es no obstante también en cuanto que se niega la vinculación con el poder en virtud del cual el "sí mismo" tiene consistencia.

---

absoluta de nihilidad. Así tenemos que el espíritu, por ser categoría de posición absoluta, en virtud del dualismo es simultáneamente categoría de absoluta negatividad.

[57] Esto avalaría la opinión de que el pecado de los ángeles no dio cabida, una vez cometido, al arrepentimiento, precisamente por ser puros espíritus. La gravedad del pecado y su profundidad va en razón directa de la espiritualidad. La perfección de los extremos ahonda proporcionalmente el abismo de las antítesis. Kierkegaard concibe al hombre partiendo del espíritu. Mas la antítesis de éste es de la misma perfección antitética.

El pecado es por tanto el supremo autoextrañamiento del hombre, y constituye la más crasa antinomia existencial. Esta antinomia consiste en que el pecado no rompe en modo alguno la vinculación con Dios, sino todo lo contrario. En el pecado realízase la relación absoluta con el Absoluto, ya que aquél no se concibe sino en la relación ontológica del hombre con Dios. No obstante, esta relación, en vez de dar al hombre la perfección de su esencia, le da, por así decirlo, la perfección de la no-esencia. En el pecado tiene lugar la esencia del hombre como hombre, mas bajo el signo de la negatividad, de donde resulta la paradoja de que el pecador es en el no-ser. Esta es la virtud nihilizante de la nada del pecado, el *Nichten* de que habla Heidegger, bien que prescindiendo de esta dimensión religiosa que hallamos en Kierkegaard. El ser del pecado es el ser del abismo. El pecador existe en el ser del no-ser delante de Dios, de suerte que podría decir: yo soy el que no soy. Este es el ser de Lucifer: luz de las tinieblas, y así se concibe que el fuego eterno del infierno abrase los cuerpos y las almas de los condenados sin consumirlos, pues todo el infierno no es sino el reino de la negatividad [58].

Luego de haber establecido Kierkegaard su definición del pecado, pregúntase si tal definición no será demasiado metafísica, demasiado espiritual; mas no vacila en responder que una definición del pecado no puede ser nunca demasiado espiritual, pues el pecado es precisamente una determinación del espíritu. Por otra parte la considera como la única que está de acuerdo con la Escritura, ya que en ella se define siempre el pecado como desobediencia (Cf. XI, 193). Kierke-

[58] Esta concepción del pecado como realidad ontológica hay que distinguirla de la concepción jurídica, en que el pecado se conceptúa como un acto que cae bajo la jurisdicción divina. Aquí el pecado consiste en que el hombre, conculcando por su acción los derechos divinos, es excluido de la amistad con Dios y de la eterna bienaventuranza, incurriendo además en la culpa y en la pena de la prevaricación. La redención es asimismo la satisfacción por la infinita injuria inferida a la divina Majestad. El arrepentimiento del hombre y la satisfacción personal, en virtud de la satisfacción vicaria de Cristo, restablecen la amistad entre la criatura y el Criador. La concepción ontológica del pecado supone al hombre como "existencia religiosa" en la negación, en la no-existencia subjetiva delante de Dios. Por esto se dice que el pecado es la "autocontradicción" del hombre. Así concibe el pecado sobre todo K. Barth. También M. Schmaus adopta una terminología semejante (Cf. *Katholische Dogmatik*, IV/I, 477 ff.)

gaard sale al paso de quien pudiese objetar que la definición establecida no habla del catálogo de pecados —de aquellos pecados que, según el Apóstol, excluyen de la posesión del reino de los cielos (*Gal.*, 5, 19 sigs.)—, diciendo que estos pecados son tales en cuanto son desobediencia y obstinación de la voluntad. En qué sentido sea verdad que las acciones pecaminosas no son de suyo capaces de constituir la esencia del pecado, lo muestra Kierkegaard a continuación al decir que si el pecado no fuese otra cosa que "los pecados", es decir, que si la esencia del pecado no fuese distinta de las acciones pecaminosas, no habría pecado allí donde tales acciones no se diesen. Mas el pecado reinó desde Adán incluso en aquellos que no pecaron (*Rom.*, 5, 14). De no ser así, la garantía de la justicia sería el cumplimiento exacto de la ley. Sin embargo, puede ser que, obrando el hombre en todo según la moral, "toda su vida sea pecado" (XI, 193), pues la obediencia obliga al hombre en un sentido mucho más íntimo y profundo a secundar hasta las más secretas mociones de la divina voluntad. La obediencia obliga al hombre teológicamente antes de obligarle éticamente [59]. La desobediencia teológica es, por tanto, para Kierkegaard el verdadero pecado, no la desobediencia ética. Así se explica que el hombre pueda pecar contra la moral, a fin de obedecer a Dios teológicamente. Esto es lo que Kierkegaard llama "la suspensión teleológica de lo ético". Sólo en virtud de esta "suspensión" deja de ser Abraham un asesino para convertirse en "padre de todos los creyentes" [60].

Kierkegaard distingue con toda claridad los "pecados de la carne" de los "pecados del espíritu". Los pecados de la carne son la obstinación del "sí mismo" inferior; mas la historia del pecado nos muestra que el hombre peca primero por debilidad y flaqueza, y luego, desesperado de su flaqueza, o se convierte en un fariseo aparentando una justicia legal, o reincide, nuevamente desesperado, en la culpa (Cf. XI, 194). No la debilidad y flaqueza, en cuanto tales, constituyen el pecado en la mente de Kierkegaard, sino la desesperación de la propia

[59] De aquí arranca toda la actitud protestante. El hombre es únicamente responsable en su conciencia delante de Dios; toda otra instancia de autoridad intermedia queda excluida. La obediencia luterana es obediencia a la fe en absoluto.

[60] Cf. infra: "El concepto kierkegaardiano de 'suspensión de lo ético' ", páginas 231 ss.

flaqueza, y por esto, tanto el fariseo, justo a los ojos de la ley, como el reincidente, legalmente culpable, son siervos del pecado a causa de la desesperación; pues "el pecado no es el extravío de la carne y de la sangre, sino el consentimiento del espíritu en él" (XI, 194). El intento de llegar a precisar la esencia del pecado examinando las diversas clases de pecados, es un intento destinado por necesidad a fracasar. Las obras de pecado son incapaces de constituir al hombre pecador, en el mismo sentido en que las obras de justicia son incapaces de llevarlo a la fe justificándolo. La antítesis del pecado no es la virtud, dice Kierkegaard, sino la fe. Por la fe es el hombre constituido en la justicia, y sólo la fe, como nueva categoría entitativa del hombre, es capaz de destruir la adversa categoría entitativa del pecado. Las acciones humanas, tanto en la dirección del pecado, como en la dirección de la fe, son meras determinaciones de cuantidad que no pueden llegar jamás a constituir la nueva cualidad. Por esto da Kierkegaard de la fe una definición paralela a la del pecado: "*Fe es: que el "sí mismo", siendo el que es, y queriendo ser el mismo que es, se funde transparente en Dios*" (XI, 194). La fuerza de la fe consiste, según esto, en que en un punto transforma al pecador en justo, librándolo de la obstinación de la voluntad. Un término medio entre la fe y el pecado no se da, pues "todo lo que no nace de la fe es pecado" (*Rom.*, 14, 23). Sería —dice Kierkegaard— un pensamiento pagano creer que lo contrario del pecado sea la virtud. La transcendencia infinita del pecado consiste en ser delante de Dios; ser, no en la entrega, sino en la obstinación. Así como la fe es la conversión de la obstinación en entrega. Esta es una realidad decisiva para el cristianismo, y constituye por sí misma la posibilidad del escándalo; en lo cual se muestra que la fe es el discrimen del pecado, pues todo el que no cree, todo el que no tiene el humilde coraje de creer en lo absurdo, se escandaliza de la reconciliación, de "lo extraordinario" que Dios le ha otorgado. El cristianismo es el paso gigantesco, por encima del *ne quid nimis*, al corazón del absurdo. Y de aquí viene el escándalo. Por esto es necedad suma defender el cristianismo: quien lo defiende muestra que no ha creído en él, pues la fe es entusiasmo, ataque, victoria, mas no defensa. El creyente es el vencedor (Cf. XI, 195-198).

El concepto socrático

El cristianismo es la revelación de la antítesis existente entre Dios y el hombre por ser la revelación del espíritu. Dios es espíritu (*Juan*, 4, 24), y el hombre es carne (*Gén.*, 6, 3 y *Juan*, 1, 14). Con todo, el hombre no es pura carne; es un espíritu en carne, en la materia. La historia es la manifestación de las fluctuaciones del espíritu inmerso en la materia. La historia es el proceso de maduración e independización del espíritu. Esta frase no es preciso entenderla en sentido hegeliano (panteísta-monista). En Kierkegaard tiene también un sentido cristiano. También para él es el espíritu *absolute Gattung*, pero "ante Dios". En este sentido, el proceso de maduración del espíritu no es ilimitado, sino que tiene un tope, un corte. La historia, cristianamente concebida, ha llegado ya a ese corte, a su fin; mejor dicho: existe en el límite, en el fin. Es la plenitud de los tiempos, en que existimos desde la venida del cristianismo; más cosa esencial ya no acontecerá, pues el Evangelio es la revelación definitiva del espíritu dentro de la historia. (Queda no obstante la revelación del espíritu en la resolución de la historia: la *parousia*, en que cesará la plenitud de los tiempos como una era histórica, resolviéndose en la plenitud de la eternidad.) De aquí que toda la prehistoria del Evangelio no fuera sino la preparación para la plenitud.

Mas en la plenitud de la historia aconteció, no sólo la revelación de la plenitud del espíritu, sino también la revelación de su abismo: la carne, el pecado. Es la revelación de Dios y de lo que es no-Dios. Aquí se funda la inmensa paradoja: "El cristianismo establece firmemente el fin mediante la paradoja" (XI, 204). Es la antítesis de los dos extremos irreconciliables. Esta antítesis la desconoció plenamente el paganismo por haber vivido en la penumbra, en el ensueño del espíritu. De aquí parte Kierkegaard al contrastar su concepto cristiano de pecado con el pagano: el socrático.

El pecado, socráticamente definido, es "ignorancia". Esta es —dice Kierkegaard— una definición típicamente griega, y se funda en su correlativa positiva: que la virtud es conocimiento, saber. Con todo, lo primero que sería preciso preguntar es qué cosa sea esa ignorancia, cuál su origen. ¿Es una ignorancia original, un estado de nesciencia

invencible, o es, por el contrario, una ignorancia posterior, adquirida; a saber, el olvido de la verdad? En este último caso, el pecado supondría una actividad del hombre con un determinado resultado: el oscurecimiento del saber, en que entra ya un elemento volitivo más o menos consciente. Sin embargo, Sócrates sitúa la ignorancia en un estadio pre-ético, y, si bien es el padre de la ética, no es un ético religioso, ni menos un dogmático. Es decir, Sócrates desconoce por completo el problema del pecado, la cuestión planteada por el cristianismo: la "presuposición del pecado". Pues si el pecado es ignorancia, entonces no existe el pecado, es decir, el pecado como conciencia.

El concepto de pecado determina la diferencia cualitativa entre el paganismo y el cristianismo, y por esto, ni el pagano ni el hombre natural saben qué cosa es el pecado, pues para ello es preciso una revelación de Dios. Sería falso suponer que la diferencia entre ambos consiste en la doctrina de la reconciliación. El origen hay que buscarlo más abajo. en la misma realidad del hombre: en el pecado. Sería una grave objeción contra el cristianismo el que el paganismo hubiese poseído una definición del pecado verdadera. ¿Qué concepto falta entonces a la definición socrática, pues la suponemos falsa? El concepto de voluntad de oposición, de obstinación. "La intelectualidad griega era demasiado dichosa, demasiado ingenua, demasiado estética y pecadora, para que pudiese ocurrírsele que alguien fuera capaz de omitir el bien a conciencia, capaz de hacer el mal siendo sabedor del bien. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual" (XI, 201).

Todas las teorías antropológicas se agrupan en torno a dos puntos de vista antitéticos y, en el fondo, teológicos: el de la bondad natural del hombre y el de su maldad radical. Dentro de estos dos aspectos podrá haber matices, diferentes apreciaciones, pero el fondo no puede variar. De parte de la bondad natural del hombre se pondrán todos los sistemas monistas (panteístas, naturalistas, materialistas); de parte de su maldad radical, los sistemas dualistas. Estos son, en el fondo, sistemas religiosos. El cristianismo es dualismo; sólo que es preciso determinar qué clase de dualismo, y cómo interpretan ese dualismo las diversas confesiones cristianas. El cristianismo no puede

ser dualismo ontológico, pero sí es, en el luteranismo, dualismo teológico, así como en el catolicismo es un dualismo ético [61].

El propugnador más acérrimo del dualismo teológico luterano es, no cabe duda, Sören Kierkegaard, quien recoge todo el patrimonio doctrinal de Lutero, extremándolo y dándole una nueva expresión dialéctica y filosófica. Al contrastar la crudeza del concepto cristiano (luterano) de pecado con la indiferencia y suavidad del concepto natural pagano, establece, como elemento irrecusable, una nueva categoría desconocida por todo naturalismo: la voluntad como potencia de reluctancia y obstinación [62]. Lo decisivo aquí no es lo que el hombre pueda o no entender, sino lo que es capaz de querer y no querer. Por la voluntad de oposición obstinada conviértese el hombre en potencia de oposición frente a la verdad, frente al bien, frente a Dios. Este es el pecado, éste su absurdo ontológico, según hemos visto. Cómo sea esto posible, es cosa que excede las fuerzas del saber humano; es un hecho atestiguado por el dogma. El pecado se presupone a sí mismo, pues, al no saber cómo sea posible en el hombre la obstinación (habiendo sido constituido en el poder y por el poder de otro), hay que presuponer el pecado como causa de ella, o, por lo menos, como rea-

---

61 Por dualismo teológico entendemos aquí un antagonismo de naturalezas: la divina y la humana. La naturaleza humana es mala y se opone a Dios. La teología es la explicación de ese antagonismo: la lucha entre Dios y el hombre, y el triunfo de la misericordia de Dios anegando en su amor la maldad del hombre. Esto es lo que K. Barth llama el *Verschluss*, basándose en aquel pasaje: "Dios nos *encerró* a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia" (*Rom.*, 11, 32) (Cf. *Kirch. Dogm.*, IV/I, 558). Por dualismo ético entendemos un antagonismo de procederes: el divino y el humano. La conducta del hombre es mala y contraria a la divina. La conducta divina es el modelo de la conducta humana. La tarea del hombre es asimilar sus obras a las obras de Dios: hacer obras de Dios. Estas sólo son hacederas por la fe (*Juan*, 6, 28-29).

62 La diferencia entre el cristianismo y el naturalismo se manifiesta nuevamente en el concepto de voluntad. En el cristianismo la voluntad no es norma de sí misma. Por esto cabe su corrupción y su aversión. Además es categoría del espíritu. En el naturalismo es la voluntad la norma absoluta. Es la categoría universal de la naturaleza (Schopenhauer). Empero, los hijos de Dios no son los que nacen de la voluntad natural, sino de Dios (*Juan*, 1, 13).

lidad concomitante. En todo caso, el pecado, como categoría teológica, es inseparable de la obstinación y sinónimo de ella [63].

No hay hombre capaz de decir qué cosa sea el pecado, precisamente porque está dentro de él, y toda explicación es, en el fondo, hermoseamiento, disculpa y atenuante. Esta ignorancia desaparece tan pronto como el hombre tiene noticia del ser del pecado por la Revelación, pues entonces es Dios mismo la medida de su gravedad, Dios quien convence al hombre de la aversión de su voluntad, de que peca, no por ignorar el bien, sino por odiarlo. El mismo Sócrates no da explicación ninguna de la diferencia que hay entre "poder" entender y "querer" entender, llevado de la ilusión de que el hombre, pudiendo entender qué cosa sea el bien y la virtud, no dejará de querer practicarlos. El error de Sócrates es explicable, pues su ideal de perfección ética es meramente humano y natural: la καλοκαγαθία, cosa puramente inmanente. El hombre, conociendo el bien, no podrá menos de practicarlo, pues con ello obtendrá la hermosura de la dicha, en que consiste la virtud. Sin embargo, la cuestión cambia por completo al convertirse el ideal de inmanente en transcendente, al ser el hombre obligado a la obediencia en la dependencia. La obediencia, como principio de la perfección del hombre, es la piedra de toque de su bondad natural y el derrocadero de su voluntad. Porque el hombre quiere hacerse Dios para vivir independiente, y el pagano se contentó con su independencia, fingiéndose partícipe de una menguada divinidad. Mas el cristianismo, al revelar el abismo infranqueable de la infinita distancia entre Dios y el hombre, puso ante los ojos del hombre la monstruosidad de su pecado, de su independencia, acumulando acusasión sobre acusación, pues la voluntad del hombre es mala y perversa. "La doctrina del pecado es la demanda judicial que lo divino, como acusador, se permite elevar contra el hombre" (XI, 206). En suma: "Cristianamente hablando, el pecado radica en la voluntad, no en el conocimiento; y esta corrupción de la voluntad transciende la conciencia del individuo. Esto es lo concluyente; pues de lo contrario, la cuestión del origen del pecado habría de plantearse de nuevo respecto de cada uno de los individuos" (XI, 206) [64].

---

63 Esto hace imposible el arrepentimiento. En qué sentido haya de entenderse esto, lo explicaremos más abajo.

64 Estas palabras de Kierkegaard suponen la corrupción universal de la

En la *Religionsphilosophie* de Hegel, cree descubrir Kierkegaard una reproducción del concepto socrático de pecado, y no sin razón. Todo el problema se funda en la teoría socrática del conocimiento. Pues si la idea del bien no viene del exterior, sino que está contenida en la naturaleza del espíritu, entonces el entender y el obrar se identifican, y el tránsito acontece por necesidad. Así tendría razón Sócrates al decir que el pecado es ignorancia: el no-conocimiento del bien: algo accidental, pasajero. Kierkegaard identifica el helenismo con el idealismo, pues en ambos es idéntico el principio: "*denken ist sein*, una especie de *cogito, ergo sum*" (XI, 204).

En efecto, en la filosofía de Hegel el principio de la superación de las antítesis es asimismo el principio determinante del concepto de pecado. Así como lo falso es la desigualdad existente entre el saber y su sustancia —por tanto, lo negativo de lo verdadero como tal—, así sucede también con el pecado. Este no existe propiamente: "Es gibt kein Falsches, so wenig es ein Böses gibt" (*Phänomenol.*, 26). Ciertamente, el hombre es malo en cuanto ser y voluntad natural, en cuanto ser-en-sí, en cuanto individuo y sujeto distinto de su concepto. Lo cual no niega que sea bueno en sí, "seinem Begriffe nach" (*Religionsphil.*, 348), como "Geist an sich", como "Vernünftigkeit". Ahora bien, dentro del proceso dialéctico de universalización del espíritu, la realidad de pecado del hombre no puede ser más que una fase, un momento de su esencia, buena en sí: "Das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, und diese Entfremdung ist zu negieren." "Das ist gerade die erhabenste Moral, dass das Böse das Nichti-

naturaleza humana, la corrupción de la naturaleza de la voluntad en absoluto. Esto no generaliza la voluntad, así como tampoco el concepto de pecado, pues como ya sabemos, según Kierkegaard, el pecado lo comete cada individuo por sí mismo, siendo siempre cosa personal en virtud del salto cualitativo. Del mismo modo hay que suponer que en su mente la corrupción de la voluntad es también individual, pero universal en cuanto multiplicada idénticamente en todos y cada uno de los individuos de la especie. La necesidad de la Revelación para llegar al conocimiento del pecado y de la corrupción de la voluntad la refiere Kierkegaard expresamente (en una nota no incluida en el texto definitivo: *Pap.*, VIII, B 166) no al pecado original, sino al individual. Esta misma es la doctrina del luteranismo ortodoxo, el cual concibe en primera línea la corrupción de la naturaleza en el individuo, y, por consiguiente, en todo el linaje. El pecado del primer hombre es un pecado individual, y además, símbolo del pecado de cada individuo.

ge ist und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen" (54). "Die Sünde ist nur das Negative, und das Negative stellt ja nur den Durchgangspunkt dar, hin zum Positiven..., dass der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme..." (164). Este "tránsito" es necesario dentro del desarrollo del espíritu. A esta concepción llama Kierkegaard paganismo, un paganismo que pretende pasar por cristianismo. Y, en el fondo, no viene a decir nada más que lo que Sócrates dijo: que el pecado es ignorancia.

Kierkegaard, por el contrario, prefiere interpretar la esencia del pecado "en el mundo de la realidad", no en la abstracción del espíritu, lo cual no obsta para que el pecado sea para él una categoría del espíritu. En esto precisamente se contrapone su concepción a la de Hegel, pues el pecado no es la antítesis del espíritu, sino su encarnación: la obstinación del espíritu en sí mismo.

Entre el conocimiento y la volición no se da, pues, un tránsito necesario, una *Vermittlung*, sino al revés, una relación antitética. Entre el conocimiento y la volición está toda la naturaleza inferior del hombre que actúa en dos frentes: oscureciendo el conocimiento como una niebla, y enervando la voluntad de suerte que ésta retarde la decisión, el salto. Esta dialéctica entre el entender y el querer, con la naturaleza inferior de por medio, constituye exactamente el tejido de la historia. La historia es el género. El género es el pecado. Y cuando el entendimiento y la voluntad han llegado a un acuerdo, mejor dicho, cuando el entendimiento hace lo que quiere la voluntad (bien entendido que la voluntad es aliada de la naturaleza inferior), entonces la decisión ya está tomada. Pues si el hombre, en el mismo instante en que ha conocido el bien, no lo hace, señal es que su voluntad no lo quiere [65]. Y esta es la obstinación, el pecado (Cf. XI,

---

[65] Kierkegaard concibe la elección del bien como una elección instantánea de necesidad, algo que, de elegirse, ha de estar ya elegido desde el primer instante, antes de que la voluntad entre en deliberaciones: "Hay algo acerca de lo cual no cabe elección, siendo, con todo, una elección. En lo que se muestra con qué pasión tan enorme es preciso elegir en este caso." Este tipo de elección concíbelo Kierkegaard a modo de una especie de autocoacción interna, que se apodera del hombre de tal manera que, en realidad, ya no puede hablarse de elección. "Y de esta forma es como se elige lo justo." De este género es la elección de la fe (Cf. *D.* jan.-feb. 1850). Psicológicamente no

205). A esta obstinación llámala Kierkegaard también desesperación, y es la forma ontológica del mal, de lo satánico elevado a principio de negatividad. Su modo de existencia es "la cerrazón en sí mismo, de que se nutre la angustia" [66].

Esta concepción de Kierkegaard es, sin duda, un reflejo de su propia interioridad espiritual que abriga en sí un secreto doloroso, cerrado a toda comunicación. De aquí la enorme obsesión del pecado, y el afán por escudriñarlo y experimentar sus profundidades.

El pecado no es negación, sino posición, el "ipsismo autárquico", la independencia de la voluntad negando el soporte divino [67].

Así como la forma de intensidad de la desesperación dijimos que era una potenciación de la conciencia de sí mismo, por una parte, y por la otra una potenciación de la tolerancia de sí mismo en la negatividad, así sucede también con el pecado. Por tanto, la fuerza del pecado no viene de fuera, sino de dentro, como en la desesperación. Ambas cosas, el pecado y la desesperación, se expresan en la acción informada por su principio intrínseco de negatividad. Por esto dice Kierkegaard que el pecado es posición y fuerza de desarrollo, pues en su concepto se encierra la potenciación infinita del "sí mismo" en virtud de la representación de Dios, junto con la máxima conciencia del ser de pecado en acción de negatividad. "Esto quiere decir que el pecado es posición, pues el ser delante de Dios es lo positivo en él" (XI, 210).

La prosecución del pecado

De este principio parte Kierkegaard para establecer un nuevo capítulo en que trata de la "prosecución del pecado". Es lo que Lutero llamaría "la multiplicación de los pecados por el pecado", inspirándose

va errado Kierkegaard, pues todo hombre conoce lo que quiere aun antes de saberlo o pensarlo. Es el "delectatione trahimur" de San Agustín.

66 A. Vetter, *Op. cit.*, pág. 49.

67 En *Begrebet Angest* critica Kierkegaard el concepto hegeliano *das Selbstische*, reduciéndolo al "sí mismo" *(Selbst)*, a la individualidad. "Esta es —dice— la misteriosa profundidad de la vida: que todo hombre que sobre sí mismo reflexione, sabe lo que ninguna ciencia sabe: quién es él mismo. Este es el profundo sentido de aquella frase griega: γνῶθι σεαυτόν" (Cf. IV, 346-348).

en los conocidos lugares de San Pablo: *Rom.*, 5, 20, y 7, 13. El pecado, como categoría constitutiva del hombre, es un principio de vida y acción bajo el signo de la negatividad, es decir, un principio vital de afianzamiento y enraizamiento en el ser del no-ser, en la vida de la muerte. El pecado es un principio de proliferación, de suerte que cada momento de su existencia es generación de un nuevo pecado. Mas, ¿cómo se ha de entender esto? Recordemos el principio de cualidad y cuantidad. No la multiplicación numérica, cuantitativa, de los pecados determina la prosecución del pecado, sino al revés: la prosecución del pecado determina su aumento cuantitativo. Existe, pues, una prosecución cualitativa, una multiplicación del pecado en sí mismo. ¿En qué consiste esta multiplicación?

Aquí parte de nuevo Kierkegaard del concepto de espíritu como determinación de totalidad, de eternidad. El espíritu es categoría de eternidad, y asimismo el pecado. Por tanto, la medida del aumento cualitativo del pecado ya no es medida temporal, numérica, sino medida entitativa, eterna. El aumento será en el ser, en la intensidad del ser del no-ser, que es la obstinación, la desesperación. El cristianismo, según Kierkegaard, desconoce el tiempo como *mensura motus secundum prius et posterius*. El tiempo, como sucesión de movimientos, es para él un concepto pagano. Lo determinante de la existencia del cristiano es el "momento", es decir, el discrimen entre el tiempo y la eternidad. El momento es el quicio sobre el que el hombre da el giro diametral, el salto a la eternidad. No se da, pues, más que la alternativa, que Kierkegaard corrobora con el testimonio bíblico: "Omne quod non est ex fide, peccatum est" (*Rom.*, 14, 23). De donde: "Todo pecado no seguido de arrepentimiento es un nuevo pecado, y cada momento de impenitencia es nuevo pecado" (XI, 215). El hombre en pecado difícilmente puede imaginarse esto, pues no tiene conciencia de la determinación de totalidad. En su extravío olvida que su existencia, en vez de poseer en la fe la continuidad de la eternidad delante de Dios, posee la continuidad del pecado. "El pecado es una posición que desarrolla de sí misma una continuidad en progresión positiva" (XI, 216). La ley del desarrollo de esta continuidad es distinta de la del desarrollo de una deuda o de una negación; pues una deuda no aumenta por el hecho de que no se pague, mas sí el pecado, cada uno de los momentos que se permanece en él.

"El estado de pecado es pecado en su sentido más profundo; los pecados en singular no son la prosecución del pecado, sino la manifestación de ella, su expresión sensible" (XI, 216).

Esta concepción de Kierkegaard tiene su base en la concepción hegeliana de la autoeficiencia o autosuficiencia del principio: "Der Grund setzt das, was durch ihn begründet wird" (*Grosse Logik*, 138). Así también el pecado, como principio, establece aquello que mediante él se hace pecado. El pecado es la fundamentación del pecado. En todo esto tiende Kierkegaard a crear una ontología del pecado, un verdadero orden ontológico de causalidad eficiente. A este propósito cita un pasaje de Shakespeare (*Macbeth*, act. 3, esc. 2) que dice traducido: "Obras brotadas del pecado, sólo por el pecado cobran vigor y fuerza". Pasaje que interpreta en el sentido de que el pecado es en sí mismo una secreta fuerza que se actúa y vigoriza dando de sí obras de pecado (Cf. XI, 217). Mas a esta consideración, dice, no se llega si tan sólo se valoran los pecados singulares. Es decir, que el pecado constituye un verdadero orden ontológico de negatividad, dotado de causalidad eficiente. Esta causalidad eficiente del pecado está en la misma línea de causalidad eficiente del ser, bien que bajo el signo de la negatividad. El principio es en ambos casos el espíritu, la cualidad del hombre de existir en cuanto (*qua*) espíritu. Toda existencia individual, constituida bajo la determinación de espíritu, tiene esencialmente continuidad en sí, y continuidad en algo superior, por lo menos en una idea. Esta continuidad puede invertirse, quedando ipso facto convertida en continuidad de signo negativo. En el primer caso es la continuidad del bien mediante la fe (entrega); en el segundo, es la continuidad del mal mediante la infidelidad (obstinación), en que consiste el pecado. En ambos casos se da un afianzamiento del ser en sí mismo (Cf. XI, 217). Según esto, el estado de pecado es aquello que mantiene al hombre allá abajo, en la profundidad en que se sumergió, fortaleciéndolo impíamente en la aversión y la obstinación, en virtud de la ley de continuidad. La prosecución del pecado es la "intensificación" de la obstinación, no el acumulamiento de nuevos pecados. Estos son meramente expresión del estado de obstinación, del pecado en cuanto tal. El estado de pecado es la potenciación del pecado, el aferramiento de la conciencia a la aversión, de forma que el movimiento de la potenciación marcha hacia adentro, hacia la

eternidad radical del espíritu, en una constante intensificación de la autoconciencia en el no-ser. La prosecución del pecado se explica en tres formas diversas:

a) La desesperación del propio pecado.
b) La desesperación de la remisión del propio pecado.
c) La desesperación del cristianismo (pecado contra el Espíritu).

a) Desesperar del propio pecado implica que éste pretende ser consecuente consigo mismo, acabando de una vez para siempre con el bien. Es el intento de cerrarse definitivamente en la negatividad de la aversión, pertrechándose mediante la desesperación contra todo ataque y toda tentación proveniente del bien. Es la desesperación del hombre que manda barrenar las naves para hacer imposible la retirada, caso de que en un momento de debilidad hubiera de intentarla. Si el pecado consiste en arrancarse del bien, la desesperación del propio pecado consiste en arrancarse por segunda vez. Es una manifestación del genio satánico, para el que toda gracia no sólo es lo absurdo, sino además lo enemigo. Es la negación, no sólo del bien, sino también del arrepentimiento (Cf. XI, 219-222).

b) Desesperar de la remisión del propio pecado es desesperar de Dios y de que para Dios todas las cosas son posibles. Esta desesperación es tanto de la debilidad como de la reluctancia (Cf. XI, 223-233).

c) La desesperación del cristianismo marca la suprema potenciación de la desesperación. Es tener por mentiroso a Dios en su revelación sobrenatural. Este es el pecado contra el Espíritu, y es la forma positiva del escándalo (Cf. XI, 234-241).

En general, podemos considerar el pecado como un duelo entre Dios y el hombre, pero un duelo en que el hombre va cambiando de táctica. En el primer caso lucha evadiéndose, atrincherándose en sí mismo. En el segundo caso lucha despreciando la oferta de la divina misericordia. En el tercer caso, es ya lucha abierta.

La antítesis del pecado es la fe, en que no existe desesperación, pues el hombre, queriendo ser el que es, se funda transparente en el poder que lo ha constituido.

La existencia de pecado

Hasta ahora hemos tratado de la posibilidad del pecado y de su esencia. Como ulterior determinación de ésta, examinamos el concepto socrático y el hegeliano; además expusimos la "prosecución del pecado", consistente, como veíamos, no en un aumento cuantitativo, sino en un "engrosamiento" cualitativo, es decir, un perfeccionamiento intensivo de la esencia. Ahora quédanos aún por exponer un punto no menos importante, por ser peculiar de la concepción kierkegaardiana: la existencia de pecado, la existencia en cuanto determinación del pecado. Ya desde el principio sirva como orientación general, que Kierkegaard no concibe la existencia sino como determinada, informada por el pecado, de suerte que podríamos decir que el pecado es la esencia de la existencia. Decir que la existencia sea "ocasión" de los pecados, sería atenuación del pensamiento de Kierkegaard, así como lo sería también del de Lutero afirmar que la ley es "ocasión" de las trangresiones. Ni la existencia se concibe en Kierkegaard sino en función del pecado, ni la ley en Lutero sino en función de la transgresión. La existencia y la ley son, respectivamente, el cebo del pecado y de la culpa.

Así como la concepción luterana se funda en una extremación del dialectismo paulino, la kierkegaardiana parte de una sutil interpretación dialéctica del punto de vista socrático. Veamos cómo.

La cuestión socrática parte de la pregunta siguiente: cómo es posible aprender la virtud, ser virtuoso. Pregunta que se resuelve en esta otra: cómo es posible aprender la verdad, vivir en la verdad, toda vez que la virtud es considerada como inteligencia de la verdad.

Ahora bien; considerada la verdad como algo que ha de aprenderse, supónese su ausencia y la necesidad de su búsqueda. Mas, ¿cómo es posible buscar y menos encontrar lo que en modo alguno se conoce? ¿Qué ha de buscar quien ignora lo que ha de buscar? Y, si sabe lo que ha de buscar, entonces no lo ignora. Luego si el hombre ha llegado al conocimiento de la verdad, es porque no la ignoraba. Este es el punto de partida de Sócrates: que todo aprendizaje y toda búsqueda no es sino rememoración, reminiscencia. Por tanto, la verdad no viene de fuera al hombre, sino que estaba latente en su in-

terior [68]. Sin embargo, entre la conciencia original de la verdad y la posterior reminiscencia de ella es preciso suponer una mutación, toda vez que el conocimiento no corresponde al estado primigenio, sino al del recuerdo. Esta mutación es el paso de la eternidad al tiempo. El cognoscente es cognoscente en el tiempo, en la existencia, de algo pertinente a la eternidad. Por tanto, socráticamente, la verdad no es paradójica en sí misma, pero sí lo es en cuanto referida a un existente. Estamos, pues, ante el problema de la verdad, la cual no puede ser sino existencial. No obstante, esto no es dificultad para Sócrates, pues todo punto de partida en el tiempo es para él de suyo algo casual, irrelevante: pura ocasión. En toda circunstancia, ya sea en la eternidad, ya en el recuerdo de ella en el tiempo, el hombre es el centro, y el universo tiene centro sólo en cuanto referido al hombre, pues el conocimiento de sí mismo es conocimiento de Dios. De esta forma se entendió Sócrates a sí mismo, de esta forma quería que cada hombre se entendiese, y de esta forma concebía también sus relaciones con los demás, con los individuos. Con todo esto, el punto de partida del conocimiento de la verdad en el tiempo (y del mismo modo el tiempo mismo, la existencia) carece de importancia, de trascendencia, pues "en el mismo momento en que descubro que, sin saberlo, desde toda la eternidad he sido conocedor de la verdad, en el mismo instante aquel momento queda ocultado en lo eterno, absorbido por ello, de tal suerte que, aunque lo buscase, no podría, por así decirlo, ni siquiera encontrarlo, pues no se trata de un *hic et nunc,* sino de un *ubique et nusquam* solamente" (IV, 179-183).

Por tanto, la verdad, el conocimiento de ella, no tiene para Sócrates carácter paradójico absoluto en cuanto manifestación y apropiación de lo eterno en lo temporal, en la existencia; lo cual se funda

68 Hegel recoge el mismo principio socrático-platónico aplicándolo a su teoría de la naturaleza del espíritu: "Dies Zurückführen des Bewusstseins in sich erscheint... nicht als der Wissenschaft nicht angehörig. Das Gute komme nicht von aussen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sei in der Natur des Geistes enthalten... Es liegt Alles im Geiste des Menschen... Es fängt zwar Alles von aussen an, aber dies ist nur der Anfang; das Wahre ist, dass es nur ein Anstoss ist für die Entwicklung des Geistes. Seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst" (Jub. Ausg. B 18, 74, ff. 202 ff.). Kierkegaard, refutando a Sócrates, intenta refutar simultáneamente a Hegel y a la teología especulativa de los teólogos hegelianos conservadores.

en un doble supuesto: 1) Que el sujeto cognoscente goza de "integridad" esencial, y que, en cuanto al conocimiento de la verdad eterna, la única desventaja es la existencia, de modo que el proceso del conocimiento de la verdad *(nosce te ipsum)* supone un proceso de interiorización que ha de verificarse en la existencia y a través de ella [69]. 2) Que la existencia en la temporalidad no tiene importancia decisiva alguna, pues existir supone la posibilidad de replegarse a la eternidad por la reminiscencia, bien que esta posibilidad queda constantemente suprimida por el hecho de que el proceso de interiorización llena el tiempo de la existencia (Cf. VII, 172).

Sin embargo, la determinación de existencia tiene también para Sócrates un carácter paradójico relativo, pues en el primer instante de la temporalización, y en tanto el hombre no haya comenzado a replegarse a la eternidad de la pre-existencia por el recuerdo, en tanto no haya comenzado a conocerse a sí mismo, se hallará por necesidad en la falsedad, en la ignorancia. La ignorancia constitucional del existente es el postulado en el que Sócrates basa su actividad educadora: μαιεύεσθαί με ὁ θεός ἀναγκάζει. En este sentido son verdaderas estas dos afirmaciones antitéticas: "La subjetividad es la verdad". "La subjetividad es la falsedad." La subjetividad es la verdad en cuanto que el proceso de interiorización en busca de la verdad eterna se verifica mediante un ahondamiento progresivo en la propia interioridad subjetiva. Por tanto, a mayor subjetividad, más verdad. La subjetividad es la falsedad en cuanto determinada por la existencia, en cuanto discrimen entre el tiempo y la eternidad de la pre-existencia. La subjetivización en la temporalidad es causa del olvido de la verdad, de la ignorancia. Por esto la tarea consiste en el regreso a la propia interioridad subjetiva en busca de la pre-existencia [70].

---

[69] "El mérito extraordinario de Sócrates fue precisamente el haber recalcado que el cognoscente es un existente, y que el existir es lo esencial" (VII, 173).

[70] En el método especulativo hegeliano la concepción socrática varía en el sentido de que el proceso va dirigido, no hacia la eternidad de la pre-existencia por la interiorización, sino a la asimilación de la subjetividad por la objetividad. Que la subjetividad sea la falsedad significa en la especulación que la verdad es la objetividad, ya que determina la subjetividad negativamente en dirección a la objetividad. Que la subjetividad sea la verdad, habría de entenderse como fase en el proceso evolutivo del espíritu.

De todo lo cual colegimos que el existente, como existente y en virtud de la existencia, se halla en la falsedad, en la ignorancia. Pues el sujeto no puede ser eternamente la falsedad, ni cabe pensar que pre-existió en la falsedad eternamente. El supuesto es el contrario: que la pre-existencia es la verdad y el conocimiento. Luego es la existencia (socráticamente hablando) la causa de la ignorancia de la verdad.

Con esto hemos llegado al punto álgido de la cuestión: la existencia es la causa formal de la ignorancia; la existencia es ignorancia. La ignorancia es el pecado (socráticamente definido). La existencia es el pecado. Mas no procedamos con precipitación. La dialéctica socrática nos lleva al descubrimiento de la existencia de pecado, pero sólo en apariencia. Pues, que la existencia sea pecado sólo por haber sido constituida en la ignorancia, en el olvido de la verdad, es muy poca cosa. Ya veíamos cómo identificar el pecado con la ignorancia era desconocer el pecado, su presuposición. Además, al hombre socrático le queda siempre abierta la puerta del retorno a la pre-existencia. El conocimiento profundo de la esencia del pecado nos pone por tanto ante una alternativa ineludible: o replegarnos con Sócrates al pasado de la pre-existencia mediante la interiorización del recuerdo —y entonces permanecemos en el paganismo—, o dar el salto al futuro por la decisión verificada en el momento: el salto a la sobre-existencia, lo cual es cristianismo. Y ésta es, de hecho, la única solución. La diferencia radical entre el paganismo y el cristianismo consiste precisamente en que en aquél la proyección de la existencia va hacia el pretérito, en tanto que en éste marcha hacia el futuro. El movimiento de infinitud va en el paganismo hacia atrás, en tanto que en el cristianismo va hacia adelante [71].

---

[71] En la *Efterskrift* (VII, 398) afirma Kierkegaard que Sócrates realiza el movimiento de infinitud. Esto ha de entenderse en un doble sentido: *a*) en cuanto que retrocede a la eternidad de la pre-existencia por el recuerdo; *b*) en cuanto que mediante el recuerdo intenta reproducir lo eterno en lo temporal. Con todo, el movimiento de infinitud socrático desconoce la proyección a la eternidad del futuro, meta de la esperanza cristiana ante la que el tiempo se desvanece. En *Frygt og Baeven* (III, 118) expresa esta misma idea con más claridad y concisión: "Sócrates verificó el movimiento de infinitud en sentido intelectual. Su ignorancia es la inmensa resignación."

Siendo esto así, "es preciso que el momento en el tiempo cobre una importancia decisiva, de suerte que jamás, ni en el tiempo ni en la eternidad, podré olvidarme de él, pues lo eterno, que anteriormente no existía, se ha originado en este momento" (IV, 183).

El momento es, por tanto, para Kierkegaard el quicio de la historia, pues en él cobra la existencia una nueva dimensión. En el pensamiento socrático la disyuntiva no se daba, pues el momento no era más que algo ocasional. Mas si el momento es el discrimen, queda manifiesto que el hombre en el pasado no poseyó la verdad, ni siquiera bajo la forma de ignorancia, y que tampoco la buscó. Por tanto "debió estar determinado como fuera de la verdad, y no como acercándose a ella, como prosélito, sino como alejándose de ella, es decir, como falsedad" (IV, 183-184). La falsedad no consiste tan sólo en estar fuera de la verdad, sino en estar contra ella en actitud polémica. Esta polémica del hombre contra la verdad, desconocida en todo el paganismo, constituye la sustancia del pecado. Al conocimiento de esto no hubiera podido llegar jamás el hombre natural por sí mismo, pues, contemplándose siempre en su propio espejo, siempre le hubiera faltado el medio de comparación. En este caso, el juicio final del hombre sobre sí mismo no puede ser sino la disculpa. El hombre natural no puede concebir el pecado sino como ignorancia, y no como aversión positiva de la voluntad. Para llegar al conocimiento de esta aversión es, por tanto, necesaria la infusión de una categoría apreciativa nueva, como condición y medio de un conocimiento nuevo y distinto del anterior y natural: el conocimiento de la verdad y, por ende, de la falsedad en que se halla sumido el hombre. Este es el discrimen del momento, en que Dios aparece delante del hombre "convenciéndole de que es la falsedad, y de que lo es por propia culpa" (IV, 185). Este es el pecado, y el momento de su revelación la plenitud de los tiempos.

Mas la plenitud de los tiempos constituye una segunda "signación" de la existencia. Esta es la signación de la existencia como "existencia de pecado". La paradoja socrática vimos que consistía en que la eterna verdad hubiera de relacionarse con un existente, es decir, con el ignorante, y en que la ignorancia provenía de la existencia. Mas, puesto de por medio el momento, vemos que aquella antigua ignorancia ha quedado convertida en "ignorancia de culpa", en ignorancia culpa-

ble, en pecado. Luego el pecado proviene de la existencia, y la existencia es "existencia de pecado". Esto es lo que hemos llamado segunda signación de la existencia. "La paradoja aparece cuando la eterna verdad y el existir quedan fundidos... Socráticamente considerado, era el cognoscente un existente; mas ahora el existente está de tal forma signado, que la existencia ha experimentado en él una mutación esencial" (VII, 174). Es la mutación esencial del pecado mediante la Revelación. El hombre no pudo ser eternamente ignorante, decíamos más arriba con Sócrates. Luego tuvo que hacerse ignorante en el tiempo, en la existencia. Ahora repetimos lo mismo: "El hombre no pudo ser eternamente pecado" (VII, 174); luego tuvo que hacerse en el tiempo, en la existencia. Y ahora viene la afirmación capital: "Por el hecho de que el hombre entra en la existencia (pues el principio era que la subjetividad es la falsedad), queda convertido en pecador. Que no nace pecador en el sentido de que pudiéramos presuponer que era pecador ya antes de que naciese, sino que es dado a luz en pecado y como pecador. A esto bien podemos llamar el *pecado original*" (VII, 174-175).

Este texto es realmente de trascendencia por su profundo sentido filosófico. Aquí se da de nuevo una trilogía de términos que constituyen una misma realidad: existencia, subjetividad (mejor, subjetivización), pecado. Estas tres realidades se consideran en el punto de su verificación, en el instante en que cobran realidad existente, en el momento de su "esenciación" [72]. Ante todo hemos de atender a la frase: "la subjetividad es la falsedad". Ya quedó explicada más arriba; sin embargo, aquí cobra una mayor precisión en cuanto que la falsedad se considera inmediatamente relacionada con la generación, con el nacimiento. Sólo en virtud del nacimiento se subjetiviza el hombre, se hace sujeto. En este mismo momento entra en la existencia, y simultáneamente se hace falsedad, pecado. El nacimiento es el principio informante del pecado como realidad existencial del hombre.

---

72 Según la concepción existencial —a diferencia, por ejemplo, de la escolástica—, la realidad no es primariamente la esencia, sino la existencia. Tradicionalmente, realidades son las esencias, tengan o no el acto de la esencia, la existencia. Existencialmente, la existencia es lo real, lo esencial, no en el sentido de que la esencia sea algo accidental, accesorio, sino en el sentido de que lo existente es lo realmente esencial, lo esenciante.

El nacer a la existencia es el pecado original, no porque diga origen de otro, ni porque se transmita por generación, sino porque se origina en el individuo en aquel momento, en el de su origen subjetivo, y porque es cualidad necesaria de todo el linaje. Todos los hombres nacemos de la misma forma: llorando. El pecado es lo más deplorable de toda la existencia. La irrupción en la existencia, principio de la subjetivización, es el punto de la auto-negación del sujeto como verdad bajo el signo del pecado. El hecho de que esta ley se verifique en todos y cada uno de los individuos del linaje significa que se debe, no a ellos mismos (pues que antes no fueron sujetos), sino al principio de subjetivización que es el nacimiento a la existencia. De aquí la necesidad universal del renacimiento, el cual ya no se puede efectuar mediante el regreso al seno materno, al género, mediante el repliegue a la eternidad de la pre-existencia (lo cual significaría un nuevo retorno al mismo principio de subjetivización, a un nuevo nacimiento natural), sino mediante el salto a una sobre-existencia, en que el principio de subjetivización ya no es el nacimiento, la generación, sino una signación distinta bajo la categoría simple de individuo. Pues todo individuo naturalmente engendrado es, mediante la generación, individuo y género, individuo del género, participando, por tanto, de la condición del género; mas el individuo sobrenaturalmente engendrado está como extrapuesto al género en calidad de mero individuo. (Los ángeles no constituyen género, sino especie multiplicada en los individuos y ejército de individuos.) De aquí que Kierkegaard insista tanto en el concepto de "individuo" [73]. "En cuanto el individuo era la

[73] Según esto, la encarnación del Verbo divino habría sido un acontecimiento absurdo si sólo considerásemos el hecho de la encarnación. Sin embargo, aun en cuanto tal, es una encarnación de espíritu. Pues el Verbo no se encarnó por las vías naturales para seguir como otro individuo más del género los destinos del género. Se encarnó por vías sobrenaturales, de modo que, siendo individuo del género, torciese el rumbo de los destinos del género. Pues lo que hace de la carne y de la sangre, carne es y sangre; mas lo que nace del espíritu, espíritu permanece. Así Cristo nació del Espíritu, hecho en carne individuo humano. La encarnación del Verbo de Dios implica la "desencarnación" del hombre, de suerte que, en cuanto el hombre ha de renacer, tiene que ser el espíritu el principio de ese renacimiento. Cristo, encarnado del Espíritu, es en la carne la semilla de la espiritualización, y el hombre, nacido de la carne, tiene por el espíritu el principio de la regeneración. El cristianismo niega la potencia engendradora de la carne, a fin de crear al hombre espiritual.

falsedad, estaba apartándose de ella progresivamente; mas, habiendo en el momento recibido la "condición", su marcha ha tomado la dirección opuesta, es decir, se ha convertido. A esta transformación vamos a llamar vuelta, conversión" (IV, 188). Esta vuelta es "como del no ser al ser", es decir, un nacimiento, un renacimiento. Ahora bien, en cuanto mediante la existencia fue la falsedad y lo fue por propia culpa, esta conversión no puede realizarse sin ser asumida por la conciencia; "y con esta conciencia se despide el hombre de lo pasado" (IV, 188).

Tan pronto, pues, como la existencia ha cobrado de esta suerte poder sobre el individuo, es imposible replegarse a la eternidad por la reminiscencia. Ya en Sócrates implicaba esto una dificultad, merced a la paradoja de que la verdad hubiese de relacionarse con el existente. Esta paradoja es ahora absoluta, pues "la eterna verdad ha hecho su aparición en el tiempo" (VII, 175). Antes de este acontecimiento, la verdad no estaba en el tiempo, sino sólo detrás, en la eternidad. Por eso el existir implicaba la necesidad de la interiorización de la reminiscencia, siendo ignorancia de la eterna verdad. Mas, dada la transposición de la verdad eterna, dada su inmersión en el tiempo abriendo el horizonte del futuro, el regreso al pasado es imposible, "la puerta falsa ha quedado clausurada para siempre, y la interioridad se ha hecho profundísima" (VII, 175). De esta forma, la tarea del autoconocimiento es el conocimiento de la propia profundidad, del propio pecado. Pues ahora la eterna verdad esencial está delante de los ojos del hombre, existiendo, de suerte que si el individuo no se hace existiendo partícipe de ella, jamás llega a alcanzarla (Cf. VII, 175). Más estrictamente, no se puede afirmar la existencia [74].

[74] Todo este pensamiento lo expresa Kierkegaard con gran precisión en el texto siguiente: "El individuo no es pecador desde toda la eternidad; ahora bien, si la esencia de eternidad que deviene en el nacimiento se convierte en el nacimiento de un pecador, o nace como pecador, entonces es la existencia la que de tal suerte la aprisiona, que toda comunicación de la inmanencia por vía de recuerdo, mediante el repliegue a lo eterno, queda interrumpida, y el predicado "pecador" que entonces resulta, y luego también seguidamente al devenir, alcanza un poder paradójico tan asombroso, que el devenir le hace otro. Esta es la consecuencia de la aparición de Dios en el tiempo, la cual impide que el individuo se relacione retrospectivamente con lo eterno, pues ahora, en virtud de la relación con Dios en el tiempo en proyección hacia el futuro, se impone ganar la eternidad dentro del tiempo" (VII, 508-509).

Si, pues, la humana existencia es existencia de pecado, la conciencia de ella es asimismo conciencia de pecado [75]. El pecado es el segundo sello de la existencia, pues el existente es el existente pecador. "Todo hombre existente ha de palparse pecador, y no objetiva, sino subjetivamente; éste es el dolor más profundo" (VII, 188). La conciencia de pecado es el corte, la rotura por la que el individuo se hace otro. De lo contrario, la determinación de pecado queda dentro de la inmanencia (Cf. VII, 509). Kierkegaard considera esta conciencia de pecado como expresión de la transformación paradójica de la existencia. "El pecado es el nuevo medio de existencia". Existir significa normalmente que el individuo, entrando en el *Da-sein,* ex-siste, y existe en devenir. Ahora, sin embargo, significa que, habiendo nacido, ha devenido pecador. Existir es en sí un predicado neutro; es el supuesto de todos los restantes predicados especialmente determinantes. El mero devenir no implica que uno deviene algo. Sin embargo, ahora la existencia es un predicado cualificado, y el devenir es devenir pecador. He aquí la realidad absoluta del nacer *(ex-sistere),* del ser originado en el tiempo.

La conciencia de pecado no la puede obtener el hombre por sí mismo, ya que implica la transformación del individuo; lo cual supone que hay un poder fuera del individuo que le pone de manifiesto que, por el hecho de haber entrado en el *Da-sein,* ha quedado convertido en pecador. Este poder es Dios en el tiempo, infundiendo en el hombre una nueva potencia cognoscitiva, distinta y superior. La conciencia de pecado no pudo haber existido en todo tiempo, ya que se funda en un acontecimiento histórico. Y como este acontecimiento es transcendental para todo el linaje, de ahí que la conciencia de pecado se extienda a todo el linaje. "Tener la propia existencia bajo esta determinación, pasión es exacerbada... Pues el pecado no es una doctrina ni una teoría para intelectuales, sino una determinación de la existencia, que no se puede pensar" (VII, 509) [76].

---

[75] Kierkegaard distingue entre conciencia de culpa y conciencia de pecado (Cf. VII, 464-471). Mas prescindimos de esta distinción, que nos llevaría muy lejos.

[76] De aquí deduce Kierkegaard la posibilidad del escándalo, de que el hombre, o desespere del cristianismo, o de ser cristiano. Pero es preferible, dice, la sinceridad a la indiferencia y a la medianía. Kierkegaard se mira en

Mas ahora Kierkegaard se propone una dificultad. Si el pecado es determinación de la existencia, ¿en qué sentido puede decirse que el existente es el pecador? ¿No podría el existente sacudirse de sí la culpa y echarla a la existencia, o a quien le arrojó a la existencia? Kierkegaard soluciona la dificultad diciendo que la culpa es una determinación de totalidad que abarca tanto la existencia como al individuo existente, y por cierto en relación con su eterna bienaventuranza. La determinación de totalidad es determinación cualitativa. Ya sabemos cómo toda nueva cualidad se verifica en virtud del salto del individuo, al par que excluye toda relación de cuantidad. Por esto la culpa es personal y total, es decir, que no admite más y menos. El pecado es la suprema profundización de la existencia. Sólo una culpa basta, tanto para relacionar al hombre con la eterna bienaventuranza, como para hacerlo cautivo para siempre, "pues la humana justicia condena de por vida a la tercera vez, pero la eternidad condena ya a la primera, y para siempre" (VII, 465). Aquí aparece de nuevo cómo Kierkegaard no concibe el pecado sino como desesperación ontológica, como algo en sí irremediable e indeleble. Es la concepción luterana extremada, pues lleva asimilada la concepción hegeliana de la *Absolutheit des Geistes*. Esta es filosófica, en tanto que la luterana *(der Geist aus dem Glauben)* es sólo teológica. Para Kierkegaard el pecado es una determinación absoluta del espíritu, con lo cual volvemos

---

este punto a sí mismo, y se ve como constreñido por la dureza del cristianismo, ante la alternativa de desesperar de él o de arrostrar sus exigencias. El cristianismo le ha hecho desgraciado. La causa de ello la pone en la severa educación cristiana que recibió de su padre. "Una severa educación en las verdades fundamentales del cristianismo es una empresa muy arriesgada; pues el cristianismo hace hombres cuya fuerza radica en su flaqueza; pero cuando se obliga al niño a entrar en esa severidad, se le hace, por lo común, desgraciado. Las excepciones son rarísimas" (VII, 514). Kierkegaard considera que las verdades y exigencias del cristianismo son demasiado elevadas y tajantes para que se le puedan proponer al niño. Lo común es hacer un cristianismo infantil, adecuado a la mentalidad del niño; algo semejante a los cuentos infantiles. Pero cuando no es así, el niño no lo soporta y recibe una tara psicológica. Este es el caso de Kierkegaard, que explica el desequilibrio entre su complexión psíquica endeble y la agresividad de sus concepciones extremadas. Esto no se le oculta a él mismo. Sin embargo, en el mismo amor en que guarda la memoria de su padre, quiere abrigar su adhesión al cristianismo, haciendo de su desdicha el instrumento de su ejercitación interior (Cf. VII, 514 sigs.).

al principio. La determinación de totalidad es lo religioso; todo lo demás es mentira. Si no es así, el mayor criminal es un santo. "La conservación de la culpa en la intimidad del recuerdo es la expresión del *pathos* existencial, la expresión más alta, más alta aún que la más acendrada penitencia que quiere reparar la culpa" (VII, 469-470). "La satisfacción es inferior a aquel perenne recuerdo que rechaza toda satisfacción" (VII, 472).

Dialéctica de los conceptos "desesperación", "angustia", "pecado"

Resumiendo, vamos a dar una síntesis de la correspondencia dialéctica existente entre los tres términos en torno a los cuales ha girado toda la exposición. Estos términos son: desesperación, angustia, pecado. Juntos forman una trilogía de la dialéctica existencial, y son necesidad y, a la vez, consecuencia del humano existir. La existencia pura es por necesidad desesperación, y angustia, y pecado, así como también lo es el pensamiento puro. (Decimos la existencia pura, pues hay otra forma de existencia que está al resguardo de toda desesperación: la existencia de la fe.) La desesperación podemos decir que es el término dado, la realidad psicológica del "sí mismo" en desequilibrio. A esta realidad o estado psicológico añádese la angustia, cuya posibilidad original es la desesperación misma, siendo la angustia una nueva posibilidad: la posibilidad de poder. En este estado de labilidad del "sí mismo" humano sucede el pecado como estadio formal de la desesperación. El pecado es desesperación consumada mediante la posibilidad abierta de la angustia. La desesperación, en cuanto antecedente al pecado, es el estado psicológico, y a este estado pertenece también la angustia como posibilidad de poder. Luego sucede el pecado que es la confirmación de la desesperación en un ámbito, no psicológico, sino teológico. Por esto Kierkegaard termina su obra *Begrebet Angest* con estas palabras: "Aquí termina esta reflexión, en el mismo punto en que comenzó. Tan pronto como la psicología ha terminado con la angustia, hay que pasar ésta a la dogmática" (IV, 428). Sin embargo, a la dogmática ya no le incumbe el problema de la angustia en sí mismo, puesto que es mera suposición. Sobre la suposición de la an-

gustia construye la dogmática el concepto formal de pecado, concepto, en todo caso, existencial. Pues la Revelación, que descubre al hombre su abismo, si bien parte de una esfera supra-existencial y supra-humana, no obstante se vuelca sobre la existencia, iluminándola. Sólo bajo esta luz supra-existencial cobra el hombre conciencia del abismo de su existencia. La realidad de esta existencia es el pecado: la conciencia de pecado. Entre la conciencia psicológica y la conciencia teológica transcurre la dialéctica de los términos: desesperación, angustia, pecado, según quedó expuesto. Esta dialéctica es progresiva; comienza en la inconciencia de poseer un espíritu eterno, y termina en la conciencia desesperada de su posesión bajo el signo de la negatividad: la suprema potenciación del pecado en el satanismo. Veamos cómo se comportan los tres términos en su progresión.

I. a) *La desesperación de la ignorancia del espíritu* (Cf. supra, págs. 43 ss.). La ignorancia de poseer un ser eterno, un espíritu eterno, es desesperación; consiste en un desequilibrio de extremos, en un defecto en la medida del "sí mismo", medida de eternidad. Al máximum de inconciencia corresponde aquí el mínimum de desesperación. Es la desesperación propia del paganismo: la ignorancia de ser desesperado (Cf. XI, 155-159).

b) *La angustia de la ignorancia del espíritu.* La angustia es un fenómeno concomitante de la desesperación; sólo allí donde está no se da, está ausente la angustia. El paganismo vive ignorante de su desesperación, y por ende también de su angustia; sin embargo, vive en la desesperación y en la angustia. "Si bien en la ignorancia del espíritu no se da la angustia, pues está excluida lo mismo que el espíritu, con todo encuéntrase allí presente, bien que en espera" (IV, 365-366). Este extravío es lo más lamentable, pues "la desdicha aquí consiste en que la ignorancia del espíritu guarda con éste una relación que es la nada" (IV, 364). La nada engendra la angustia. "El objeto de la angustia es la nada" (IV, 364). "La angustia y la nada se corresponden mutuamente" (IV, 366). Esta nada de ignorancia y secreta angustia la encubrió el paganismo con el concepto del fato o hado. El hado es unión de necesidad y casualidad; por eso se dice que es ciego; quien avanza a ciegas, avanza tanto necesaria como fortuitamente. Ahora bien, el destino es la nada

de la angustia. El destino es la nada en cuanto opuesto a la providencia. En él se ceba la angustia del pagano, en su nada (Cf. IV, 363-378).

c) *El pecado de la ignorancia del espíritu.* La ignorancia del espíritu es pecado, mas no formal. El paganismo ignora el sentido más profundo del concepto de culpa y pecado. Por esto Sócrates no pudo definirlo sino como ignorancia. De haber conocido el paganismo el verdadero concepto de pecado, habría perecido ante el absurdo de que el hombre pueda hacerse culpable en virtud del destino. El verdadero sentido del pecado es descubrimiento del cristianismo mediante la revelación del espíritu (Cf. IV, 367; XI, 199-207).

II. a) *La desesperación de la autonegación consciente* (Cf. supra, págs. 41 ss.). Esta es la desesperación de la debilidad. El ser desfallece ante la conciencia de su dimensión eterna, en lo cual consiste de nuevo el desequilibrio. Ser partícipe de lo eterno es demasiado riesgo, demasiada responsabilidad. Es preciso, pues, declinar ésta y vivir una vida de normal prudencia, evitando los extremos. No sólo lo arduo del bien acobarda aquí al hombre, sino también lo inconsentáneo del mal. Este tipo de hombre no es capaz ni de ser bueno, ni de ser malo. Es la desesperación de ser el que se es por destino, la desesperación del *telos* (Cf. XI, 161-178).

b) *La angustia ante el mal.* La desesperación de la debilidad implica la angustia ante el mal. Aquí el hombre se halla ya en el mal, pues es desesperado, pero sabe que puede caer aún más hondo, y lo teme; sabe que también en la desesperación se da un progreso, y esto es el objeto de su angustia. La relación de la angustia se dirige hacia la posibilidad del futuro, que es la posibilidad de un nuevo estado. "Por muy hondo que haya caído un individuo, puede, no obstante, caer aún más hondo, y este "puede" es el objeto de la angustia" (IV, 382). Con este estadio de desesperación coincide el arrepentimiento, el cual, no pudiendo anular el pecado, conviértese más bien en angustia ante la posibilidad de caer de nuevo. (El punto de vista es netamente luterano). Aquí pinta Kierkegaard la angustia cual formidable tormenta que se cerniera sobre el individuo. Este tiembla, se acobarda, y la tormenta descarga furiosa sobre él. La angustia es el triunfo del pecado (Cf. IV, 381-386).

c) *La prosecución del pecado.* La angustia ha parido el pecado. Este, una vez venido a la existencia, sigue la ley general del desarrollo. El pecado nacido de la angustia, y la angustia nacida del pecado, engendran en monstruoso maridaje toda una cadena de pecados. Estos solamente son signo de que el pecado va echando raíces cada vez más profundas en el individuo. Véase lo dicho sobre la "prosecución del pecado" (Cf. IV, 381-386; XI, 215-218).

III. a) *La desesperación de la autoafirmación consciente* (Cf. supra, páginas 38 y siguientes). Esta es la desesperación de la obstinación, de la reluctancia. El ser se sabe desesperado, averso al poder que lo ha constituido, mas de esa su aversión quiere hacer el principio de su propia subsistencia. Es la negatividad elevada a principio. La potenciación de la conciencia de ser determina aquí por antítesis la potenciación de la desesperación. El tope es el satanismo: "Ich bin der Geist, der stets verneint" (Faust); yo soy el que no soy. Mi no-ser es la sustancia de mi esencia. Sólo poseído de la propia desesperación es capaz este ser de ser él mismo (Cf. XI, 178-185).

b) *La angustia ante el bien. (El satanismo.)* A este género de desesperación, por así decirlo, ontológica, corresponde la angustia diabólica, la angustia ante el bien. El ser obstinado en la desesperación está encallado en el mal, de suerte que éste es en él una segunda naturaleza; fuera de ella no se concibe capaz de subsistir. Aquí la libertad se ha convertido en esclavitud. Al *liberum arbitrium* ha sucedido el *servum arbitrium.* La posibilidad de la libertad es, por consiguiente, motivo de la angustia. El ser obstinado se angustia ante la posibilidad de salir de la obstinación, pues esto sería la destrucción de su existencia. Lo satánico es la esclavitud que pretende cerrarse en sí misma. La cerrazón es el mutismo, el demonio mudo de que habla el Evangelio. El habla fue dada al hombre para que se librara de la propia cerrazón, de la propia angustia, comunicándose. Ciérrase el hombre en sí mismo, entonces la angustia hace presa de él. Y lo único que puede librarle de la cerrazón y de la angustia, la comunicación con el bien, lo rechaza como enemigo (Cf. IV, 386-402).

c) *La desesperación del propio pecado.* La angustia ante el bien constituye en el plano teológico el pecado de la desesperación del propio pecado. Aquí valórase el pecado como determi-

nación definitiva de la existencia; toda existencia distinta de la de pecado está excluida. Por tanto, el bien, la fe y la gracia son la encarnación del mal, la amenaza constante de la existencia. Cómo el hombre pueda caer en este estado, es un misterio. Sin embargo, es una realidad palpable la antigua experiencia de que el hombre quiere ponerse en lugar de Dios, quiere ser el anti-Dios. Este es el camino para explicar la desesperación, la angustia y la obstinación del pecado (Cf. XI, 219-241).

IV. SINTESIS COMPARATIVA DEL CONCEPTO DE PECADO: LUTERO — KIERKEGAARD — K. BARTH — LA DOCTRINA CATOLICA

Como conclusión del tema, vamos a dar una síntesis comparativa del concepto de pecado dentro de la teología protestante, tomando las tres figuras más representativas: Lutero, Kierkegaard, K. Barth. Esto contribuirá a esclarecer más el pensamiento de Kierkegaard; pues el teólogo danés, no sólo es producto del espíritu luterano, sino promotor del mismo, no obstante su heterodoxia e incluso sus visos de catolicismo. No sin razón ha escrito Aranguren que Kierkegaard es "el más grande teólogo luterano" [77]. Lo es sobre todo por su agudeza dialéctica llena de ironía, y por la fundamentación psicológica que da a sus concepciones dogmáticas. Después de comparar sumariamente el pensamiento de Lutero y Barth con el de Kierkegaard sobre este punto, confrontaremos el conjunto con la doctrina de la teología católica.

En Lutero, el conocimiento del pecado aparece como contrapartida de la justificación; en Kierkegaard, más bien de la conciencia de subsistir ante Dios. Según Lutero, sólo el justo conoce el pecado en toda su profundidad. Esto supone que el pecado no se considera aquí como desorden de la voluntad, como acto o acción pecaminosa, sino como manera de ser interior. Igualmente en Kierkegaard el pecado es un ser. Lutero dice que toda obra del hombre, anterior a la fe, es pecado; todo pecado tiene su origen en la incredulidad: "Ut nihil iustificat nisi fides ita nihil peccat nisi incredulitas." "Der unglaube ist die sunde gar mit ander" (W 46, 371). En Kierkegaard la incredulidad

---

77 J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo*, pág. 64.

llámase más bien desesperación. Según Lutero, el hombre no sólo tiene pecados, sino que es pecador, pecado. El pecado no es relación, sino substancia: "...non respectibus tollendis sed substantia et vita mutandis". El pecado actual es fruto del pecado sustancial. Exactamente igual en Kierkegaard. Mas, ¿en qué se funda Lutero? En su concepción dogmático-antropológica. El hombre no puede ser más que amigo o enemigo de Dios, espíritu o carne. Esta disyuntiva es proverbial en Kierkegaard. Con todo, en el hombre se da una soberbia constitucional, de suerte que, obrando naturalmente, sólo busca imponer su orgullo. Kierkegaard concibe este orgullo más estrictamente como obstinación del hombre en sí mismo. Sólo por la fe renuncia el hombre a sí mismo, a su orgullo, dice Lutero. La fe supone una conversión. El hombre fue criado bueno, en gracia y en sociedad con Dios, bien que sin elevación; mas, al querer ser como Dios, quedó trocado todo su ser. En la concupiscencia se reveló la naturaleza mala del hombre. Kierkegaard centra esta cuestión en la existencia y en la historia en cuanto tales. Lutero no hace gran distinción entre pecado original y personal. Kierkegaard los identifica o, mejor dicho, los toma como dos aspectos distintos de considerar el pecado. Según Lutero, la concupiscencia es el pecado y la fuente de los pecados, tanto en Adán como en los demás. Concupiscencia, incredulidad, soberbia y egoísmo son para Lutero la misma cosa. Kierkegaard, no admitiendo el concepto mismo de concupiscencia, emplea para esto términos más psicológicos: angustia, obstinación, desesperación, incluso la existencia, todo lo cual constituye el pecado. Dice Lutero que en virtud de la concupiscencia se mostró el hombre pecador ya desde su origen. El pecado se transmite por la generación. Lutero es traducianista. El semen está corrompido; es una *vitiosa guttula* (W 40, 2, 381). Mediante la generación, a la que llama *schmutzige Zeugung*, quedan corrompidos, envenenados, tanto el cuerpo como el alma, de forma que es imposible conocer el pecado, pues constituye la misma naturaleza del hombre. Kierkegaard no se ocupa de la transmisión del pecado; éste entra por el salto cualitativo del individuo. La diversidad de concepciones muestra aquí a las claras la diferente complexión de ambos. Lutero es el hombre lleno de pasión (también religiosa), que palpa la carne y su yugo. La inmensa pasión de Kierkegaard está sublimada,

y lo sexual se ha transfigurado en él en un *eros* platónico. Por eso la llaga de Kierkegaard es la existencia.

La concupiscencia es, según Lutero, el *radicale peccatum*, la *Natursünde*. Mas ¿qué es la concupiscencia en sí misma? Es el apetito en general, la vida apetitiva del hombre, y abarca todas las pasiones, sentimientos, tendencias y afectos, "corporizados" en la voluntad (el propio querer), lanzados a la prosecución de los objetivos del egoísmo. En Kierkegaard, para quien el apetecer sensitivo no tiene tanta importancia, lo radical del pecado es directamente la voluntad de obstinación, potenciada por la angustia y la dialéctica existencial; y la *Natursünde*, la existencia misma. Mas, ¿por qué es pecado toda la vida apetitiva del hombre, es decir, la concupiscencia? Porque el hombre, obrando naturalmente, desconoce a Dios y sólo se conoce a sí mismo. Semejante es el pensamiento de Kierkegaard, como se ve por el análisis de Sócrates. Mas, también Lutero refiere el pecado directamente a la voluntad: "Quid est enim esse iniustum nisi voluntatem... esse iniustam? Quid est esse non intelligentem dei et boni nisi rationem... esse ignaram dei et boni, hoc est caecam in cognitione pietatis?" (W 18, 762). *Voluntas* y *arbitrium* son para Lutero la misma cosa; por esto el *arbitrium* no puede ser sino *servum*, en cuanto que naturalmente no puede tender sino a la satisfacción del propio egoísmo; no puede querer sino el pecado. Es decir, que la voluntad humana es una potencia puramente carnal, animal, siempre al servicio de la carne, del pecado. La voluntad libre sólo se concibe cuando el hombre, por la fe, vive la vida del espíritu.

Ahora bien, hay un freno que detiene a la voluntad: ese freno es la ley. Mas la ley no destruye el pecado; lo frena. Y todavía algo peor: hace creer al hombre que ordena sus acciones según ella, que su vida es inmaculada. La ley es para Lutero el autoengaño del hombre, pues la concupiscencia fomenta secretamente el deseo de lo que la ley reprueba. La ley es también para Kierkegaard el exactor, pero Kierkegaard está mucho más alejado de esta polémica originariamente paulina. La ley es la causa de toda hipocresía y del aumento de los pecados. La justicia legal es la tapadera de la injusticia espiritual del hombre. La conclusión de todo esto es que: "naturalia erga deum sunt plane corrupta". "Nihil sunt gentium virtutes nisi fallatiae." "Mali sunt etiam cum sunt optimi." Todos los pecados son mortales.

Igualmente opina Kierkegaard al repetir que las virtudes de los paganos no son sino espléndidos vicios. La antítesis de todo esto es la justificación por la fe, que es revestimiento del hombre nuevo y liberación del yugo de la ley. El primer efecto de la fe es conocer que todo lo que no proviene de ella es pecado. Con todo, el pecado original (que es la concupiscencia o cúmulo de apetitos naturales) permanece, y el hombre está de esta suerte sometido a dos leyes antitéticas: la de la carne y la del espíritu. Así, siendo pecado, es a la vez justicia. Este último aspecto es más exagerado en Lutero que en Kierkegaard, pues éste da más cabida a la renovación interior de la voluntad, y la obstinación definitiva en el pecado presenta en él cierto carácter sentimental.

Resumiendo, podemos decir que el concepto de pecado se funda en Lutero en la antítesis de carne y espíritu, esclavitud legal y libertad de gracia, incredulidad y fe. En Kierkegaard se funda más bien en la antítesis entre Dios y el hombre, la eternidad y la existencia, con un elemento desconocido para Lutero: la angustia como predisposición.

* * *

Si de aquí pasamos a establecer una comparación con K. Barth, podemos decir que en Barth aparecen las antítesis más suavizadas, pero también más elaboradas dentro del campo concreto de la dogmática. El influjo de Kierkegaard sobre Barth es bien conocido, sobre todo en su primera época, de suerte que se ha llegado a decir que el sistema de Kierkegaard es el sistema de Barth. El mismo Barth dice expresamente: "Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den *unendlichen qualitativen Unterschied* von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte" *(Der Römerbrief,* 1923, S. XIV). Con todo, en su última época se ha distanciado notablemente del teólogo danés. En esta breve referencia nos limitamos a resumir su concepto de pecado según aparece en la *Kirchliche Dogmatik.*

La exposición de Barth parte de un punto de vista eminentemente cristológico. En el conocimiento de Jesucristo se conoce qué cosa es el pecado, y quién es el hombre del pecado. Haciéndose carne la Palabra de Dios, quedó manifiesto que el hombre es carne, y que ser

carne es ser pecado: "Tomando carne de pecado, condenó el pecado en la carne..." "Das in der Auferstehung ergangene Urteil Gottes deckt nachträglich auf, wer in seinem Tod erledigt ist." Cuál sea su verdadero ser, lo aprende el hombre comparándose con Cristo, pues él es la revelación de la infinita realidad del pecado. Todo otro conocimiento es aproximativo. El ser del hombre es un ser de pecado, pues en virtud de su unidad de ser y de acción, hace lo que es y es lo que hace. Barth concibe también el pecado como una realidad sustancial en el hombre. Cristo satisface por la persona, no sólo por los yerros de ésta. La esencia del pecado dice que consiste en el orgullo. La desobediencia es la forma concreta del orgullo, y su raíz, la infidelidad. Esto se revela en la existencia de Jesucristo, que es la obediencia divina. Querer el hombre en su orgullo ser como Dios, significa que en el hombre se da una contradicción sustancial, pues el hombre sólo es hombre manteniéndose en el poder que lo ha constituido, como dice también Kierkegaard. El hombre se hace pecado al querer ser autárquico. El principio de absurdidad del pecado consiste en que confiere al hombre una no-esencia en que el hombre pretende subsistir. En esto se asimila al demonio, el cual es la no-esencia independiente. Es lo que Kierkegaard llama "satanismo". El absurdo del pecado consiste en que el hombre no puede ser —como tampoco el diablo—, ni independiente ni no-esencia. A este aspecto del pecado como orgullo llama Barth "aspecto heroico, prometeico", y lo pone en contraste con la humildad del Hijo de Dios. Sin embargo, también lo considera en su forma no heroica, como pereza y cobardía, y contrasta esta forma con la elevación del hombre verificada por Cristo (resurrección y glorificación). La astenia espiritual es la antítesis de la fuerza del Evangelio. A todas estas determinaciones psicológicas da Barth un carácter sustancial. Con todo, agrega que no se puede hablar de un "ateísmo ontológico" del hombre, pues esto implicaría —siguiendo la dialéctica comparativa— que el Dios hecho hombre, no sólo habría padecido la muerte, sino que habría sucumbido en ella.

La corrupción radical del hombre la expresa Barth en este paralelismo: "Muriendo Cristo por cada individuo en la totalidad de su ser, quedó manifiesto que la corrupción era radical y total." Es decir: que así como la muerte es en el orden natural la disolución del hombre en cuanto hombre —y ésta fue también la muerte de Cristo—,

así también el pecado es en el orden revelado una autoaniquilación *(Selbstvernichtung)*. El pecado es la división entre la naturaleza creada del hombre y la voluntaria aversión. Este es el absurdo del pecado.

Barth niega que en el hombre haya quedado un residuo o núcleo de bondad relativa al conocimiento y a la voluntad. Es una *corruptio boni immo optimi* y, por tanto, *corruptio pessima*. La naturaleza buena del hombre, dice, en sus determinaciones y potencias no es algo cuantitativo, sino pura cualidad. Son los términos de Kierkegaard. Y que estas determinaciones cualitativas sean *ex integro*, se muestra en que la gracia transforma al hombre también *ex integro:* la nueva criatura; concepto también propio de Kierkegaard. En la cuestión de la transgresión, y por tanto, de la corrupción del hombre, no se da un *prius* de inocencia: "Der Urmensch war sofort der Ursünder." La historia de la humanidad comienza con la historia de la caída. Barth termina citando estas palabras de Kant: "Der Mensch lebt aus einem bösen Prinzip, einem Hang zum Bösen, von einem radikalen Bösen her, das sich, indem er lebt, als virulent und wirksam erweist, mit dem er sich höchst unbegreiflich, aber tatsächlich solidarisch macht, mit dem er selbst gewiss nicht identisch ist, wohl aber sich selbst verbindet und verbunden ist." Mas Cristo murió por él, por el hombre mismo, no sólo para quitar las culpas y delitos, sino para convertir al hombre a Dios, para destruir el falso principio, de modo que, renaciendo del espíritu en virtud de un nuevo principio, saliese un hombre nuevo (Cf. *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, S. 395-573; *Ibid.*, IV/2, S. 423-452) [78].

* * *

La teología católica rechaza la noción de pecado en el sentido de sustancia, de naturaleza. El pecado es, según esto, *relación (operatio*

[78] Sobre la influencia de Kierkegaard sobre Barth, véase: RUTTENBECK, *Op. cit.*, S. 304-311. (Pero el libro está impreso en 1929.)

Véase además sobre este tema: J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y Protestantismo;* ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen;* R. HERMANN, *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, 1952; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1933, Band IV, § 78; J. VON WALTER, *Die Theologie Luthers*, 1940, S. 150; OTTO WEBER: *Karl Barths kirchliche Dogmatik*, 1957, S. 218 ff.

quaevis quacumque ratione mala), y sólo se concibe en el *respectus* del acto, o la acción, a la norma de moralidad, previa la voluntariedad. De las tres formas de considerar el pecado con respecto a una norma (*artis, naturae, moris*), sólo la última entra en consideración por implicar la desviación del fin último. Por tanto, el pecado por antonomasia es el pecado moral, y se define: *inordinatus actus ad genus moris pertinens* (II, d. 24, 2, 3, a. 2). Por esto, el pecado —*ratione ordinis essentiae*, único aspecto que nos interesa aquí—, es, o actual, o habitual. El pecado es actual en cuanto ejecución del acto o actuación; habitual, en cuanto estado de desordenación; es el *status reitatis*, o *reatus culpae*, o *macula peccati*. Este pecado habitual no tiene nada de común con el ser de pecado luterano. El pecado habitual es pecado como relación permanente de la voluntad con el acto pecaminoso cometido, en tanto la voluntad no se ha retractado, no ha destruido el acto de aversión por un nuevo acto de subordinación. Por tanto, la dialéctica del pecado y de la gracia es en la teología católica la dialéctica de la voluntad respecto a la ley divina, mediante sus deliberaciones de ordenación y desordenación con ella, teniendo en cuenta los estados habituales subsiguientes a tales deliberaciones; todo esto deja intacta la sustancia física del sujeto de moralidad [79]. Por esto el arrepentimiento, que es el dolor de la voluntad a causa de la desordenación del acto, quita radicalmente el pecado, ya que implica necesariamente la posición del acto contrario. La diversa intensidad del arrepentimiento marca la diversa voluntad de aniquilar el acto y el estado antecedentes, incluso sus posibles consecuencias y las circunstancias creadas. Lo cual implica el propósito. El pecado es, pues, un proceso de la voluntad racional y libre, y un estado determinado por este proceso.

La concepción protestante es radicalmente contraria. El pecado es una realidad sustancial de la naturaleza, que constitutivamente nada tiene que ver, ni con los actos de la voluntad, ni con las acciones morales. Si el primer pecado se da sólo en virtud de la transgresión de un precepto, el pecado no es más que una mera *denominatio extrinseca*, que no afecta a la naturaleza íntima del sujeto. Ahora bien: el hecho de la transgresión del precepto muestra que la naturaleza del

[79] Sobre el constitutivo formal del pecado habitual, véase: *Sac. Theol. Summa*, t. II, ed. 3.ª, pág. 863. B. A. C.

hombre es internamente contraria al precepto. Y si Dios es la ley del hombre, y el hombre rechaza esta ley, esto revela que el hombre *es* contrario a Dios. A esto llama Barth "des Menschen Hochmut und Selbstwiderspruch". Visto desde aquí, las transgresiones legales carecen de transcendencia, y son los frutos podridos del árbol podrido. El mal está en el árbol antes que en los frutos. Así se explica el *pecca fortiter* de Lutero, pues lo único que puede neutralizar las acciones de pecado no son otras acciones moralmente rectas, ya que las primeras no provienen originariamente de la desordenación con respecto a la ley, sino de la corrupción constitutiva del sujeto. Sanar las acciones moralmente significa para Lutero dejar intacta la corrupción del sujeto. Así, lo único que puede neutralizar el *pecca fortiter* es el *crede fortius,* toda vez que el creer supone una nueva creación, el renacimiento del sujeto. La Iglesia Católica condena como herejía esta concepción, pues el pecado no es corrupción de la naturaleza, sino desvarío de la libre voluntad.

La antítesis entre el catolicismo y el protestantismo se ve de nuevo claramente en el concepto de arrepentimiento. Según el catolicismo, el arrepentimiento destruye el desvarío de la voluntad; según el protestantismo, no, pues la raíz del pecado está mucho más honda. Más aún, el arrepentimiento es imposible, pues la voluntad es sierva, y la razón, ciega. Luego el único arrepentimiento posible es el de la fe, que consiste en la μετάνοια, la conversión. Consecuentemente, dice Kierkegaard que la antítesis del pecado no es la virtud, sino la fe. Una forma intermedia del arrepentimiento, más próxima a la concepción protestante, sería el dolor, no de la culpa, sino de la propia condición natural; éste sería un arrepentimiento dirigido contra sí mismo.

La base filosófica de esta antítesis entre el catolicismo y el protestantismo en la concepción del arrepentimiento es la siguiente: Según la doctrina católica, el pecado reside en el alma; el cuerpo es instrumento del pecado, y éste repercute también en el cuerpo en virtud de la unidad sustancial. Ahora bien, en el alma, como ser espiritual, se dan el entendimiento y la voluntad en calidad de potencias. El entendimiento es conocedor del bien y del mal, mas la elección entre ambos corresponde a la voluntad. Eligiendo el mal, perpetra la voluntad el pecado. El pecado se consuma en la voluntad. Igualmente la virtud y el arrepentimiento, como antítesis del pecado.

Mas, la aparición del protestantismo determina la ruptura definitiva con la tradición filosófica medieval, iniciando el proceso de una nueva concepción antropológica. Según Lutero, el pecado radica en el hombre, tanto en el cuerpo como en el alma: "en la sangre, en los huesos, en los nervios"; el mismo *semen* es pecado. El entendimiento y la voluntad, como potencias "del hombre", son por tanto potencias de pecado y en pecado, que integran la maldad de la naturaleza humana. El hombre es carne (σάρξ), pero además, y sobre todo, espíritu carnal (νοῦς). Sólo por la fe se apropia el πνεῦμα, el espíritu de adopción. Kierkegaard aporta a la concepción luterana el concepto hegeliano de *Geist,* también espíritu. Este espíritu, individual absoluto, se ve obligado a constituir una síntesis con elementos heterogéneos: el cuerpo y la psique, de donde nace la dialéctica existencial (herencia platónica). Y no es que el hombre por ser síntesis heterogénea sea pecado (Lutero es más radical en este aspecto), sino que de hecho, en la existencia, el hombre se encuentra siendo pecado; la síntesis es pecado o, mejor dicho, el espíritu, como constitutivo de la síntesis.

Si de aquí pasamos a la historia del pecado, la antítesis es la misma. Según el catolicismo, el pecado comenzó por la transgresión voluntaria del primer hombre. El primer pecado es pecado personal de Adán; por tanto, un pecado actual que le hizo perder la gracia y caer en la ira e indignación de Dios, lo mismo que a cualquier otro individuo.

Sin embargo, lo específico del pecado personal de Adán es que, además de la ofensa de la prevaricación personal, incluyó la caída del orden sobrenatural original, con la consiguiente pérdida de los dones y la vulneración de las facultades naturales (DENZ., 788). Así, el pecado personal de Adán, como pérdida de la sobrenaturaleza y vulneración de la naturaleza, es decir, como causa, llámase pecado original originante, y como efecto en todo el género, original originado, que es aquel en que incurren todos los hombres en cuanto procedentes de Adán, siendo transmitido por la generación natural (DENZ., 789, 790). Este pecado original originado es en los descendientes un pecado habitual, voluntario en cada individuo, mas no con voluntad personal, sino moral, en virtud de la solidaridad jurídica con Adán, cabeza jurídica del linaje.

En Lutero, el pecado original significa la perversión del hombre en su origen, y la misma perversión perdurante a través de toda la generación; es decir, el pecado original es la perversión de la naturaleza, de toda la naturaleza; una corrupción del ser, y no tan sólo del obrar, pues para Lutero todo el ser de la naturaleza humana se resume en una palabra: concupiscencia, la cual es el pecado. En Kierkegaard, el pecado original es sencillamente el primer pecado bajo dos aspectos: en cuanto cometido históricamente por vez primera: pecado de Adán, primer individuo del género, y en cuanto primer pecado de cada individuo posterior.

También es importante la antítesis en la consideración del pecado bajo el punto de vista cristológico. Según la doctrina católica, Cristo se encarnó para redimir a la humanidad, restableciendo el orden y la gracia perdidos por el pecado. Santo Tomás dice que el fin principal de la encarnación fue quitar el pecado original, y el fin secundario, quitar el pecado actual [80]. Según la doctrina protestante, el fin de la encarnación fue revelar el pecado, a fin de que el hombre, conociendo en Cristo por la fe el abismo de su natural corrupción, se apropiase la gracia y la redención operada por Cristo y ofrecida gratuitamente por Dios.

La misma antítesis se muestra en el modo de concebir la remisión del pecado en ambas confesiones. Según el catolicismo, el pecado original se borra por el bautismo; los pecados actuales cometidos después del bautismo, por la confesión, siempre que se cumplan los requisitos necesarios. Según el protestantismo, el pecado, en absoluto, se neutraliza por la fe. La confesión tiene para Lutero el valor de un consuelo. En el catolicismo, la confesión, junto con el arrepentimiento, tiene pleno valor en orden a la remisión eficaz de la culpa, ya que el pecado es la inculpación debida al acto desordenado de la voluntad [81].

---

[80] Cf. *Summa theologica,* III, q. I, a. 4.

[81] Para esta breve exposición de la doctrina católica hemos utilizado la *Sacrae Theologiae Summa,* B. A. C.

V. EL CONCEPTO UNAMUNIANO DE PECADO

UNAMUNO Y EL TEMA DEL PECADO

De existencia religiosa en Unamuno sólo podemos hablar estrictamente al establecer el tema del pecado. El ámbito del existir religioso se nos presenta aquí mucho más reducido que en el teólogo danés. La existencia religiosa es en Kierkegaard el tema único y exclusivo de toda su obra. Esto no se puede afirmar de Unamuno ni en el mismo grado ni en el mismo sentido. No sería exacto decir que la preocupación religiosa constituye el tema único de la obra de don Miguel, fuera de que, una cosa es sentir una preocupación religiosa, máxime del tipo de la de Unamuno, y otra muy distinta hacer de la existencia religiosa en cuanto tal —constituya ésta problema interno o no—, objeto de una producción literaria. Lo característico de Unamuno es su preocupación religiosa personal, a la que dio expresión en sus escritos. Lo característico de Kierkegaard es la problemática de la existencia religiosa, no directamente como problema personal, sino como problema histórico-existencial.

La preocupación religiosa personal de Unamuno no es tampoco el punto neurálgico de su problema. Todo el mundo sabe cómo lo que más a lo hondo le llegaba a Unamuno era el destino de su propia conciencia, de su persona. Sólo que, en virtud de una proyección inevitable, ese destino queda vinculado a un ser superior, a Dios. De esta suerte, la preocupación por el propio destino queda insertada dentro de la órbita de esa otra preocupación que llamamos religiosa.

El tema kierkegaardiano de la existencia religiosa es muy distinto de todo esto. En la existencia religiosa, el problema del propio destino es irrelevante, pues se supone resuelto. Jamás Kierkegaard se pregunta

qué será de mí después de mi muerte, o qué será de mi conciencia personal en los siglos venideros. Cuando de estas cuestiones se hace un problema obsesivo, difícilmente puede hablarse en rigor de existencia religiosa. Esta entra en el hombre ante todo como exigencia, no como solución de su precario vivir. Existir religiosamente exige de mí una actitud, una respuesta; existiendo religiosamente alcanzo la verificación de mí mismo. El hombre de la existencia religiosa ha dado el salto que le pone definitivamente en manos de Dios. A verificar esa existencia pone en juego todas sus potencias, y de aquí nace toda su actitud en el pensar y en el obrar. Por eso todo el pensamiento de Kierkegaard gira en torno a este tema central y único. La definición de Unamuno no sería la del hombre que existe religiosamente, de forma que esta existencia le impulsa a pensar y obrar, sino la del hombre hambriento de existencia natural, que se ampara en una pseudo-existencia religiosa para mejor "existirse" naturalmente.

A fin de salvar en Unamuno el concepto de existencia religiosa, desgajamos del conjunto de su obra los temas de fe y pecado para estudiarlos bajo un punto de vista análogo al de Kierkegaard. Sin embargo, que este método no corresponde a la problemática unamuniana en su estructura propia, se manifiesta en que ambos temas carecen de la suposición establecida en Kierkegaard. Lo cual demuestra que el pensador danés no ejerció sobre Unamuno una influencia directa en este punto.

El tema del pecado tiene en Kierkegaard una suposición necesaria; es la angustia como predisposición. Sin este elemento psicológico predisponente, no concibe Kierkegaard el hecho real del pecado, pues ante todo se propone la cuestión de su posibilidad. Asimismo el tema de la fe tiene en Kierkegaard un antecedente necesario: el conocimiento. La fe es conocimiento, bien que la dificultad esté en determinar qué clase de conocimiento. Prescindiendo ahora del tema de la fe y de su antecedente, y limitándonos al tema del pecado, vemos que en Unamuno éste carece de tal presuposición. La angustia unamuniana arranca del problema de la conciencia y no condiciona nada más. Es un mero sentimiento cerrado sobre sí mismo, revelador únicamente del hambre de inmortalidad, del ansia de ser y serlo todo, y de la propia inseguridad. Pero la angustia unamuniana no tiene conexión

psicológica alguna con el pecado [82], no marca el punto de irrupción del pecado en el ámbito de la fe, sino que es una especie de experiencia de elevación: es el vuelo congojoso tras la verdad sustancial.

¿Cuál es, pues, en Unamuno la presuposición del pecado? En realidad, ninguna, o por lo menos no la presuposición psicológica concreta de la angustia de que parte Kierkegaard. Insistimos en que Unamuno, en contraposición con Kierkegaard, no asoció el concepto de angustia a la idea de pecado. En él aparece más bien el pecado como un vago sentimiento íntimo, difundido por toda la humanidad y como aflorado de un inconsciente colectivo de culpa, sentimiento que se plasma en un mito o, lo que es igual, mito que produce tal sentimiento. En todo caso, en su concepción del pecado Unamuno parte del común sentimiento mítico de culpabilidad. Esto quedará comprobado por el análisis de textos que hacemos a continuación.

Nada más opuesto que esto a la concepción kierkegaardiana. En contra de la concepción hegeliana del "mito de la caída" [83], Kierkegaard distingue lo que en la narración genesíaca puede dar pie a una interpretación mítica del pecado (la caída y la culpa universal del linaje), y lo que es en ella esencial: el primer pecado del primer individuo humano, y con esto la presencia del pecado (pecaminosidad) en la historia. Al primer pecado precedió y precede la angustia como predisposición, pero sobre todo el pecado es del individuo y comienza con él; es categoría del individuo, no mito de la culpa de la especie (Cf. IV, 304). Así tenemos que mientras Unamuno diluye el pecado en la indeterminación de lo genérico y aun en la bruma de lo cósmico,

---

82 Serrano Poncela relaciona la angustia unamuniana con el sentimiento de pecado: "Como en Kierkegaard, este riesgo [el de la angustia] sobreviene cuando el hombre, juguete de la Providencia, toma conciencia de su estar en pecado... "Estar en pecado" significa para Unamuno "estar en delito" de haber nacido..." (Cf. *El pensamiento de Unamuno,* págs. 137-138). Mas aquí sería preciso distinguir entre lo que es en Unamuno el vago sentimiento de culpa, el cual es natural vaya acompañado de cierta congoja, y la valoración personal que da al concepto de pecado. Este concepto de pecado es el que creemos que no tiene ninguna relación con su sentimiento de angustia o congoja, y mucho menos con el concepto de angustia a la manera de Kierkegaard.

83 "Es erscheint als angemessen den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten..." (*Enzyklopädie,* § 24. W. Jub. Ausg. VII, 92 ff.).

Kierkegaard lo establece en la concreción de lo individual y en los perfiles inconfundibles de lo personal. Tan personal es el pecado como la angustia. Kierkegaard no conoce otra angustia cósmica que la derramada sobre la creación como consecuencia del pecado del individuo (Cf. IV, 327 sigs.). La angustia cósmica unamuniana es el anhelo del universo por llegar a poseer conciencia plena, así como la angustia del individuo es también el ansia por llegar a ser conciencia universal (*Del sent.*, cap. VII y VIII passim). Aquí Unamuno es más bien discípulo de Hegel.

Teniendo en cuenta este punto de partida, vamos a estudiar concretamente el concepto unamuniano de pecado.

El sentimiento de pecado

El sentimiento de pecado parece haber sido en la intimidad de Unamuno una tónica constante. "A Unamuno —dice Sánchez Arjona— le dolió el pecado, tenía necesidad de un pecado de que dolerse, le pesaban sus culpas y no las vio cristianamente" [84]. Tener un sentimiento de culpa sin la noción genuinamente cristiana de ella, no puede menos de engendrar una concepción pesimista de la vida. Y Unamuno adolecía de un pesimismo fundamental, que tan sólo su agonismo aligeraba, ese afán de sembrar inquietudes, esperanzas desesperadas y angustia en el consuelo. El antagonismo entre la cabeza y el corazón le obligaba a negar racionalmente el pecado, que por otra parte sentía como ineludible realidad de la existencia. De aquí que lo experimentara como contradicción, como tragedia íntima de la vida y causa de la tragedia. No se funda, pues, en Unamuno el sentimiento de culpa y pecado en la abismal distancia entre el hombre y Dios, sino en la radical limitación de la existencia. Unamuno siente el pecado, pero no se siente a sí mismo pecador delante de Dios [85].

---

[84] A. Sánchez Arjona, *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos. Unamuno.* (Tesis doctoral, Madrid, 1958), pág. 17.

[85] Sánchez Barbudo niega que Unamuno sienta el pecado: "Si en alguna ocasión, muy rara, él parece aceptar la culpa, identificando ésta con el dolor, es más bien que acepta esa identificación que otros han hecho, no que él la sienta." "El sentimiento de culpabilidad, del que Kierkegaard tenía tan viva experiencia, era algo que Unamuno ni conocía ni aceptaba" (*Estudios sobre*

Que siente el pecado es innegable. Todos sus escritos están salpicados con la palabra pecado. Las intenciones del empleo de esta palabra son muy diversas, así como lo son también las circunstancias; muchas veces no pasa de tener un sentido meramente gramatical, de ser mera expresión sin contenido específico [86]; pocas se refiere al concepto, a la realidad teológica del pecado en sí misma. El pecado ocurre en los escritos de Unamuno, sobre todo en sus novelas, como algo dado en la existencia, como un elemento del vivir con que cuentan y en que se mueven las personas casi inconscientemente, sin la reflexión de su transcendencia teológica. El pecado es más bien algo que soporta el existente en la existencia, algo que le deprime y grava.

El sentido diluido y borroso que tiene para Unamuno la palabra "pecado", se pone de manifiesto en esta frase, tomada entre otras muchas: "¡Pecado! La elección de esta palabra es una obra maestra, pues cualquier otra que se empleara: error, herejía, impiedad, crimen, o dicen más o menos, y así, o no llegan al blanco o pasan de él" (*El misterio de iniquidad*, O. C. II, 572). Unamuno dice esto comentando aquel dicho "el liberalismo es pecado"; refiérese, por tanto, a esta frase concreta. Pero no es esto sólo; al momento reflexiona, "¡Pecado!", y ve que, efectivamente, esta palabra tiene un sentido mucho más impreciso que todas las demás mencionadas; éstas le parecen, en realidad, más concretas, más graves; la otra se queda en el justo medio. Unamuno olvida aquí el sentido teológico y absoluto de la palabra "pecado", la realidad que significa. ¡Enorme contraste entre esta ligereza de Unamuno y la seriedad inmensa de Kierkegaard siempre que trata de "el pecado"! Observando la frecuencia con que Unamuno usa en sus escritos la palabra pecado, Sánchez Arjona se pregunta si en el fondo de todo ello no habrá una inconfesada tragedia ético-teológica por haber perdido la fe [87]. Es posible, pero esto no

---

Unamuno y Machado, págs. 190, 192). Tal vez tenga razón Sánchez Barbudo si por "sentir" entiende la valoración racional y personal, aceptada, del sentimiento, es decir, el consentimiento en que la cosa es así. Esto es lo que nosotros afirmamos: que Unamuno no consintió en admitir racionalmente, y menos teológicamente, la culpa. Mas difícilmente podría negarse a Unamuno el sentimiento primigenio de pecado o culpa como elemento de la agonía universal.

86 Cf. SÁNCHEZ ARJONA, *Op. cit.*, págs. 20-22.

87 Cf. *Op. cit.*, pág. 18. V. MARRERO, en *El Cristo de Unamuno*, recoge la

puede pasar de una conjetura. Sería posible que aquí se diese también un *verdrängter Komplex* en cuanto que conscientemente, en el plano intelectual, se desvalora el concepto de pecado, mientras que inconscientemente, en lo hondo del sentimiento, es una constante obsesión. Sánchez Arjona concluye acertadamente: "No creemos, por tanto, que el número de veces que habla de pecado sea debido al azar o a necesidades de expresión real o a preferencias de expresión metafórica o a burlas y jugueteos. Esta era su tragedia acaso: el corazón le decía que sí, la cabeza, que no, y la lengua, conciliadora (como el Verbo), obedecía a las dos y pronunciaba "pecado". Consuelo para el corazón, burla para la cabeza, acatamiento en la lengua. Todo un símbolo y toda una obsesión" [88].

Ante el sentimiento del pecado, Unamuno se llena de pesimismo. Sin embargo, la vaguedad del sentimiento le pone a salvo del sentido de responsabilidad. ¿Qué cosa es el pecado? ¿Qué el bien y el mal? "Hay algo que está no allende, sino dentro del bien y del mal, en su raíz común. ¿Qué sabemos nosotros, pobres mortales, de lo que son el bien y el mal vistos desde el cielo?" (*Vida...*, O. C. IV, 343). Esta "raíz común" es lo que delata todo el pensamiento de Unamuno. No lo que concebimos como bueno o como malo es la realidad del bien o del mal, sino la raíz y sustancia vital de donde ambas cosas proceden, eso es lo bueno y a la vez lo malo. De la raíz de la vida es de donde arranca el sentimiento del pecado. Pero, ¿cómo puede ser el hombre responsable de este sentimiento? La doctrina del pecado no es para Unamuno sino una explicación a posteriori de la connatural defectividad de nuestras acciones: "Todos damos de muy buena fe ciento y una razones para explicar actos nuestros cuyo verdadero resorte último nos es desconocido". "Necesitamos saber a qué atenernos" (*Sobre el fulanismo,* O. C. III, 409, 403). Al sentir que nuestras acciones son defectuosas, cobramos repugnancia ante ellas, nos aver-

---

sugerencia de Sánchez Arjona y dice que el innegable temor de Unamuno a la muerte posiblemente naciera "de una conciencia culpable o de una angustia expectante", y que lo que dice sobre el pecado de haber nacido tal vez se funde en la "represión de la culpa"; y concluye: "Me atrevo a sugerir que el sentimiento o la duda de haber traicionado una llamada divina... terminó presentándose en el ánimo de Unamuno en forma de una represión" (*Op. cit.*, 59-61).

[88] *Op. cit.*, págs. 18-19.

gonzamos íntimamente de nosotros mismos. El porqué profundo lo desconocemos. A cubrir esta ignorancia viene el concepto de pecado, de culpa, pero el móvil íntimo es el sentimiento de defectividad. "Las doctrinas religiosas, éticas, políticas o sociales que profesamos no suelen ser las que determinan nuestra conducta, sino que son la manera como tratamos de explicarnos a nosotros mismos y de explicar a los demás nuestra conducta religiosa, ética, política o social" (*Ibid.*, III, 407). Esta superestructura de lo doctrinal, explicación a posteriori de lo vital y sentimental, nos vincula a un ser superior. El hombre tiene necesidad de antropomorfizar las potencias superiores, llegando hasta el supremo concepto de la Divinidad, que será, ya Dios como Persona, ya como Naturaleza, o como Idea, o como Materia (Cf. *Ibid.*, 405-406). De aquí que el concepto de pecado, así como los de responsabilidad y sanción, no tengan sino una base irracional: el sentimiento. Con todo, su profundidad radica precisamente en esta irracionalidad que es la base de lo vital, de donde brota la íntima tragedia existencial del hombre. "Solamente lo vivo puede ser trágico, y la vida es más trágica cuanto es más viva. El mundo, la realidad viva, es inconmensurable e irracional, es anécdota y no categoría". "La esencia de las cosas humanas es la sangre." El pecado, que nos lleva de la estética a la religión, de la contemplación y el goce a la desesperación y la penitencia, es honda e intensa tragedia; pues nos lleva de la vida mortecina a la plenitud de vida. La religión, a la que nos lleva el pecado, es en lo más íntimo de ella pasión irracional, inconmensurable a la razón (Cf. O. C. V, 538 sigs.).

Fácilmente habrá notado el lector una cierta inspiración kierkegaardiana en estas últimas citas. Creemos que esta inspiración no pasa del colorido, y la razón es que el fondo unamuniano es lo trágico, la tragedia teatral, ostentosa. Si es que en Kierkegaard se da en realidad lo trágico, lo cual yo no afirmaría, trátase en él de una tragedia de intimidad, de que el hombre se hace consciente ante todo delante de Dios, no ante el espectáculo del mundo. La conclusión de Unamuno de que el pecado es una contradicción fecunda, es una conclusión hegeliana [89].

---

[89] Recuérdese aquello de Hegel de que el pecado es el paso necesario para el desarrollo del espíritu.

Dentro de esta concepción sentimental e irracional del pecado, puede descubrirse una capa aún más honda: el fondo inconsciente. El sentimiento de pecado tiene una raíz inconsciente. En un ensayo titulado *La originalidad de la niñez,* cuenta Unamuno cómo un niño lloraba amargamente una mañana en que había de ir a confesarse. Al preguntarle sus hermanos por qué lloraba, respondió entre sollozos: "Es que no me acuerdo de ningún pecado..." Unamuno se funda en sus propias experiencias infantiles para sondear el profundo significado del llanto y de la respuesta de aquel niño: "El pobre niño sentía acaso, con genuina genialidad, que hay pecados inconscientes." Pues "en los niños habla, mucho más que en los mayores, el espíritu genial del linaje humano, el genio de la humanidad" (O. C. V, 933-34). Por genio entiende aquí Unamuno el sentido común humano hecho paradoja, es decir, revertido a la simplicidad original humana, que es la característica de la infantilidad; el genio y el niño se tocan. Esta simplicidad, genial e infantil al mismo tiempo, deja aflorar lo hondo de lo humano, en que se revela el pecado como realidad latente, inconsciente. Esta concepción relega el pecado a un estadio preético, al estado mismo de inocencia. El niño se siente pecador aun antes de poder relacionar ese sentimiento con categorías morales. El sentimiento de pecado reside en la zona del inconsciente que es, por así decirlo, preindividual. Trátase por tanto de un sentimiento cósmico ante todo, anterior a la existencia consciente del individúo. Aquí se da de nuevo una discrepancia fundamental con Kierkegaard. Este no conoce el pecado inconsciente; el pecado es ante todo personal, nada que resida en lo originario humano. Claro que también Kierkegaard sitúa el pecado fuera de lo ético, mas no en lo inconsciente universal, sino en la existencia que determina al individuo cualitativamente. Según Kierkegaard, el pecado traza la línea divisoria entre la inocencia y el conocimiento. Según Unamuno, el sentimiento de pecado se daría ya en la misma inocencia [90]. Son, por tanto, concepciones muy distintas. Este

[90] Unamuno asocia con frecuencia la idea o la palabra "pecado" a los días de su infancia, de su inocencia (Cf. *Recuerdos...*, O. C. I, 52, 262). Mas, ¿por qué esta asociación? Sánchez Arjona dice que este hablar de pecado tal vez fuera "un modo de evocar su niñez para librarse de la angustia de la tragedia". Mas cabe también pensar que experimentara el sentimiento de pecado como determinante ya de la misma vida infantil, de los años de inocencia en

sentimiento de culpa universal e impersonal lo expresa de nuevo Unamuno al final del primer capítulo de la obra *Del sentimiento,* cuando dice que deberíamos salir todos a la calle y, "poniendo a luz nuestras penas, que acaso resultasen una sola pena común", ponernos en común a llorarlas y a dar gritos al Cielo y a llamar a Dios: "un Miserere cantado en común por una muchedumbre azotada por el destino" (O. C. IV, 474).

El primer pecado

El sentimiento de pecado, sentimiento de profundas raíces intraconscientes, cobra en el pensamiento de Unamuno la categoría de "mito del pecado original", y es la fórmula concreta para explicar el misterio de la existencia, de nuestro ser en el mundo, sentido como un reproche, como hecho no enteramente justificable.

Recordando los días de su niñez, nos cuenta Unamuno cómo la descripción del pecado original leída en Donoso, "aquella pintura del linaje humano que en un barco zozobrante desciende por el tormentoso río de los tiempos...", era una de las cosas que más le impresionaban, produciéndole "escalofríos en el espíritu" (O. C. I, 88-89). El relato del Génesis sobre la tentación y caída del hombre en el paraíso aparece comentado por Unamuno en innumerables pasajes de sus escritos. Pero en ninguno de ellos se encuentra una exposición doctrinal. La referencia es siempre incidental, y se sirve de ella para hacer resaltar estas dos ideas principales: la existencia del mal y el hambre de conocimiento, que es la principal fuente del mal. Con todo, no reconoce a la narración del Génesis otro valor que el de un mito. En el ensayo *La Grecia de Carrillo,* trae a colación "la hermosa leyenda de las sirenas", aquella terrible tentación de Ulises, y a esta leyenda asocia el recuerdo de "la caída de nuestros primeros padres en el

que aún no se es responsable, en contraposición con la idea de pecado que se tiene en la edad mayor, a la que da poca importancia tal vez por represión consciente; el sentimiento de pecado de la niñez es para él, por el contrario, revelador del trágico destino humano, de la tragedia de vivir; y ésta sí que es decisiva para Unamuno. Es incluso el título para alcanzar un día la justicia (Cf. *Vida,* O. C. IV, 325, 665).

Paraíso" (Cf. O. C. III, 1144). Al comenzar el capítulo segundo *Del sentimiento* dice expresamente: "¿Quién no conoce la mítica tragedia del Paraíso?" (O. C. IV, 476). Y en la introducción a *La agonía del Cristianismo:* "Y es cosa de meditar que la leyenda bíblica, la del Génesis, dice que la muerte se introdujo en el mundo por el pecado de nuestros primeros padres... Y luego, según la misma leyenda, la primera muerte fue una muerte violenta, un asesinato" (O. C. IV, 830). Por estos textos vemos cómo la única realidad con que Unamuno cuenta es la experiencia del mal como realidad de la existencia. Esta experiencia condiciona la imaginación del mal en su origen, en un pecado, y de aquí nace el mito de la caída. Al no admitir Unamuno un elemento distinto como causa y explicación del origen del mal, no puede menos de permanecer en el ensueño de la culpa, típica característica del pensamiento mitológico. Mas, ¿qué realidad representa el pensamiento mitológico?

Lo que es objeto del mito jamás existió, ni se dio en el orden concreto de la realidad, por lo cual queda diluido ante el pensamiento científico y abstracto. Pero no por esto deja de representar su realidad propia, la mítica, con la cual el hombre, fuera del campo de la reflexión, se siente íntimamente compenetrado en la forma concreta de su existir. De aquí la gran fuerza que el mito ejerce en el conjunto de la vida humana, y su gran valor representativo del misterio de la existencia. Creemos, por tanto, que la concepción mítica de la culpa responde a la naturaleza pura del hombre, y creemos también explicable que el pensamiento científico y abstracto permanezcan impasibles ante un sentimiento que brota del fondo mismo de la vida, cual es el sentimiento de culpa. Mas esto no es todo; hay algo más fuera del mito y de la ciencia.

Así como la especulación científica diluyó el pensamiento mítico ya en la Grecia antigua, así la Revelación bíblica sobrepujó, sobre todo en el cristianismo, el pensamiento científico. Mas, ¿de qué forma? No por el regreso al mito, sino por una reafirmación de la realidad en un plano distinto y superior a los del mito y la ciencia. Según esto, la realidad revelada es de tal género que, sin negar el sentimiento ni el concepto, bien que también sin estribar en ellos, establece lo que es real con carácter eterno. Pues la Revelación no tiene por objeto nada distinto de la "esencia de las cosas", siendo sobrenatural tan sólo el

modo de la manifestación, de suerte que sólo a través de este modo puede aquella esencia ser conocida en cuanto tal. Decimos conocida, no racionalmente entendida. Este carácter eterno de lo real sólo puede ser establecido definitivamente mediante la Revelación, que es la inserción de lo eterno en el tiempo, de la transcendencia en la inmanencia. Por esto, tanto el sentimiento mítico como el pensamiento científico permanecen dentro de la inmanencia concebida bajo dos aspectos distintos. Sólo la verdad revelada contiene la realidad eterna participada en la inmanencia. Esta es la realidad del pecado y de la culpa a través de la Revelación: una realidad eterna comunicada temporalmente al existente. (Bajo este prisma jamás concibió Unamuno el pecado). Esta comunicación implica la infusión de una categoría nueva, apreciativa de la realidad. Con ello, la realidad cobra para el existente carácter de absoluta trascendencia. Buscando Hegel el absoluto por el camino de la idea, jamás llegó al absoluto transcendente, el cual, a través de la abstracción, nunca puede ser posición de eternidad. Igualmente Unamuno, buscando la realidad absoluta por el camino de la sumersión en el absoluto sentimiento, tampoco pudo llegar a ella, por ser posición de eternidad. El sentimiento, lo mismo que la abstracción, no son capaces de transcender la inmanencia. No olvidemos que el sentimiento mítico de pecado en Unamuno se toca con la santa inconciencia de divinidad: el océano de dolor divino y humano en la eternidad de lo inconciente (Cf. *Cómo se hace una novela,* páginas 102-103). Por no haber concebido Unamuno la eternidad de la conciencia como posición de eternidad, no pudo ver el pecado en su realidad transcendente. Por esto se refugió en el mito, toda vez que intelectual y abstractamente no podía concebirlo.

La actitud de Kierkegaard fue muy distinta y desconocida sin duda por Unamuno. Kierkegaard supo muy bien desde el primer principio, que toda la historia de la Revelación no pasa de ser una comedia, en tanto no se la considera como posición de eternidad, como afirmación de la transcendencia en la inmanencia. De aquí que lo primero que para él tomara carácter absoluto de eternidad fuera el pecado. Unamuno busca asentar la realidad en la eternidad de lo intraconsciente, en tanto que Kierkegaard la basa en la eternidad de la conciencia en virtud de una posición. Por esto, la culpa es en Unamuno el sentimiento de ella diluido por todo el género, en tanto que

en Kierkegaard es categoría ontológica del individuo. La actitud unamuniana ante la culpa no se diferencia en el fondo de la actitud pagana y socrática. Analicemos algunos de sus textos.

En *Abel Sánchez* dice a Joaquín su hija: "Pero no me niegues que aquí pasa algo, que aquí hay, como si fuese una niebla oscura, una tristeza que se mete por todas partes, que tú no estás contento nunca, que sufres, que es como si llevases a cuestas una culpa grande..." Y Joaquín contesta: "Sí, el pecado original." De este pecado no se ha sanado Joaquín ni aun con el bautismo (Cf. O. C. II, 948). Lo cual hace suponer que para Unamuno el pecado original es más bien la depresión y el sufrimiento que grava la naturaleza con peso de culpa. "Porque ésta es la tragedia humana, y todo hombre es, como Job, hijo de contradicción... ya desde el seno y antes de salir al aire y a la conciencia" (*Ibid.*, 952). En *Amor y pedagogía* se habla del niño que "trae pecado, trae pecado original: el de haber nacido de amor, de enlace de instinto", pues cada uno de nosotros tiene su microbio, su microbio especial y específico, el *bacillus individuationis* (Cf. O. C. II, 372).

Es difícil precisar a dónde apunta Unamuno con todas estas insinuaciones. Sería exagerado y falso darles sentido teológico; sin embargo expresan, si no su manera de pensar —de tales frases esporádicas dejadas caer en una novela, difícilmente se puede deducir el pensamiento de un autor—, sí, por lo menos, su manera de sentir. Extremando estas últimas frases, podría concluirse que Unamuno afirma aquí, con Lutero, la esencial corrupción de la naturaleza humana, la corrupción del instinto e incluso del semen. Pero todo esto no pasa de tener en Unamuno un sentido mítico, cuya realidad no llega al plano de lo personal y menos de lo teológico, quedándose en la esfera de lo meramente sentimental. En el fondo vital es donde Unamuno sentía la culpa de origen, no en el centro de su persona, en el "sí mismo" individual. Su queja personal es más bien queja de la morbosidad humana en él. Por esto el sentimiento del pecado no le inquieta en su entraña religiosa, ya que personalmente no se siente culpable y tampoco responsable. El sentido de responsabilidad es la piedra de toque para valorar la seriedad con que se toma el pecado. Fuera del sentimiento de culpa original, genérica, Unamuno desconoce el pecado

personal, aquel sentirse pecador ante Dios, tan típico de Lutero y Kierkegaard.

Unamuno concibe el linaje humano como *massa damnata* (Cf. *Cancionero,* 31). Pero en qué grado esta condenación o perdición universal del género humano lo sea también del individuo en cuanto individuo, es cosa difícil de precisar. Más bien parece que Unamuno tiende siempre a disculparse individualmente (Cf. *Cancionero,* 1140).

El individuo es ciego de nacimiento —la ceguera simbólicamente interpretada en sentido de pecado—, y como tal mueve a compasión. Sin embargo, esta ceguera de pecado no hace humilde al ciego, sino más bien rebelde; su pecado mismo, su ceguera, es grito lanzado cara a Dios, a la cara de Dios. Si el hombre es pecador, no es responsable de ello (Cf. *Poesías,* 124-126).

Todo esto demuestra que Unamuno no tiene del pecado más que un sentimiento romántico. El llamado "drama religioso de Unamuno" (Benítez) no arranca del único motivo cristianamente admisible: la conciencia de pecado. El verdadero drama de Unamuno es un conflicto existencial, conflicto que, por proyección, queda insertado en la esfera religiosa. Mas la vida religiosa, la vida de fe, no puede producir conflicto existencial sino por antítesis con la conciencia del propio pecado. Esta es la problemática fundamental de Kierkegaard, exenta de toda mitología. Recordemos, para resaltar el contraste, aquel pasaje suyo lleno de dureza: "La doctrina del pecado del género ha sido a veces falsamente interpretada por no atender a que el pecado, si bien a todos común, no reúne a los hombres en sociedad o consorcio bajo un concepto general..., sino que los separa unos de otros en calidad de individuos, distinguiendo a cada cual como pecador..."; de lo contrario, " se libra el individuo de la enorme presión de sentirse solo delante de Dios" (XI, 230).

Al conocimiento de esta verdad jamás puede llegar por sí mismo el hombre natural; pues, contemplándose siempre en su propio espejo, siempre le falta el medio de comparación. De esta suerte, la conclusión final es siempre la disculpa. El hombre natural no puede concebir el pecado sino como ignorancia, como deficiencia de la naturaleza, y no como aversión positiva de la voluntad. Y éste es justamente el concepto de Unamuno.

La existencia de pecado

La concepción de la existencia como determinación del pecado muestra una semejanza o analogía entre el pensamiento de Unamuno y el de Kierkegaard.

Consideramos también aquí la existencia como lo cualitativo del individuo en virtud del nacimiento. El nacimiento es el acontecimiento de la existencia como inserción en el devenir. Recordemos la importancia que asignaba Kierkegaard al hecho puro de nacer como determinante de la angustia de existir, y la identificación dialéctica del nacimiento con el origen del pecado en el individuo por confluir en él, como principio de subjetivización, el origen de la existencia y el del pecado. En este punto sigue el pensamiento de Unamuno las huellas de Kierkegaard; no entra en la órbita de éste, sino que, permaneciendo en la propia, se le asemeja.

En un ensayo titulado *Confidencias,* habla de la seriedad del nacimiento: "Lo único que hacemos todos en serio es nacer. Y esto se debe acaso a que... en realidad no nacemos, sino que nos nacen... El nacimiento es lo único que hay de serio en la vida de los hombres todos" (O. C. III, 1030). Aquí termina la sugerencia filosófica de Unamuno acerca del nacimiento; mas, ¿por qué es serio el nacimiento? La respuesta hay que ir a buscarla en otra parte. En *San Manuel el Bueno, mártir,* describe la admiración de Angelina al reflexionar sobre aquella plegaria: "'Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores...' La joven comienza a preguntarse: "¿Pecadores? ¿Nosotros pecadores? Y, ¿cuál es nuestro pecado? ¿Cuál?" Toda acongojada va a preguntar a don Manuel, el cual le responde: "Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española, ya lo dijo el gran doctor de *La vida es sueño,* ya dijo que "el delito mayor del hombre es haber nacido." Ese es, hija, nuestro pecado: el de haber nacido." Pero "al fin se acaba la cruz del nacimiento" (O. C. II, 1223) [91]. Y también aquí corta Unamuno la sugerencia sin ulterior

[91] En el artículo *Don Marcelino y la esfinge* vuelve a repetir lo mismo: "...como consuelo del delito mayor del hombre, que es, según Calderón, el de haber nacido" (O. C. V, 404).

explicación. Sólo en *La agonía del Cristianismo* añade que este pecado de haber nacido, el mayor del hombre, "es el verdadero pecado original" (O. C. IV, 897). Sin explicaciones, pues, y despojada de toda aquella agudeza dialéctica de Kierkegaard, se afirma aquí igualmente la existencia de pecado, el pecado de existir, ya que nacer es existir. Mas no creemos que el pensamiento de Unamuno admita en este punto la interpretación kierkegaardiana de que, siendo el nacimiento el principio de subjetivización, sea simultáneamente el origen del pecado en el individuo. En este sentido podría, no obstante, interpretarse aquella frase de que "cada uno de nosotros tiene su microbio, su microbio especial y específico, el *bacillus individuationis*" (O. C. II, 372). Unamuno concibe más bien el pecado del individuo como emergiendo del gran fondo de pecado cósmico, como participación de la cruz, del dolor de la existencia por el nacimiento a ella. Esto lo demuestran los siguientes pasajes llenos de inspiración mitológica: "Es, en efecto, una cosa terrible... cuando se llega a la dolorosa obsesión del desierto..., cuando, extinguido el apetito de la vida, se vive como por necesidad, por rutina, por cobardía o por terror a la muerte. Entonces, aun el que cree que no cree, llega a confesar a Dios en su corazón, culpándole tal vez de sus males. Y el Señor le envía dolores reales... Despiértale el dolor y vase él, el que sufría la inapetencia, vase lleno de hambre a confesarse de haber pecado y a pedir que le quiten de encima la serpiente que le muerde y mata, la cruz que le abruma..." (*Nicodemo el fariseo*, O. C. IV, 27). De este texto podemos deducir que, según Unamuno, el pecado no es más que la impostura del dolor; sentir el dolor, la incomodidad de la vida, es sentirse pecador y reo de pecado. Y en este sentido es verdad que el delito mayor del hombre es haber nacido.

A esta concepción de la existencia como cruz de pecado va unida la concepción de la carne como "carne de pecado". La existencia no es otra cosa que la encarnación del espíritu; ser consciente de sí mismo es a la vez ser consciente de su parte carnal. La carne es lo que ante todo nos duele, y tal vez no se nos dio el cuerpo sino para dar al dolor la posibilidad de manifestarse. Por esto el pecado despliega a través de la carne toda su virulencia.

El concepto "carne" es uno de los más fecundos en el pensamiento de Unamuno; en este sentido podemos decir que es más luterano que

kierkegaardiano, pues para él, lo mismo que para Lutero, la carne es "carne de pecado". Pero no creemos que en Unamuno se pueda hablar del dualismo "carne - espíritu", esencial en el pensamiento de Lutero [92].

Unamuno descubrió la pecaminosidad de la carne ya en su tierna infancia; es lo que llama en *Recuerdos...* "el misterio de iniquidad" (O. C. I, 52), volviendo a repetirlo muchos años más tarde al final de *La agonía del Cristianismo* (Cf. O. C. IV, 902). El misterio de iniquidad obra mediante la flaqueza de la carne: "Tu carne ha sido siempre muy flaca. Y tu pecado fue el dejarte casar con ella; ese fue tu pecado", dice por boca de Carolina en *El marqués de Lumbría.* Unamuno identifica el despertar de la carne con el despertar del pecado. La carne es la raíz del pecado, y no tanto como pecado carnal, cuanto como pecado espiritual del orgullo. Ambas cosas van íntimamente unidas. De nuevo hace decir a Carolina: "Tú despertaste a mi carne, y con ella mi orgullo de mayorazga" (O. C. II, 1029).

El despertar de la carne al orgullo, y con él al pecado carnal, fue ya en el Paraíso el origen de la caída. En la conclusión de *La agonía del Cristianismo,* escribe: "Volvamos otra vez la mirada a esa tan arraigada tradición que identifica el bíblico pecado de nuestros primeros padres... con el pecado de la carne que quiere resucitar. Pero la carne no se cuidó ya luego de resucitar, no se movió por hambre y sed de paternidad y maternidad, sino por puro goce, por mera lujuria. La fuente de la vida se envenenó, y con la fuente de la vida se evenenó la fuente del conocimiento" (O. C. IV, 902-903). La misma idea la había expresado ya en el cap. IV de la misma obra, donde se dice también que "la sangre está emponzoñada con cierto pecado" (O. C. IV, 850-851) [93].

---

[92] Bajo este aspecto, exigiría mayor precisión la frase de Sánchez Arjona: "No cabe duda que lo que le inspira este estigma de la carne es que nos detiene de ir tras el espíritu, tras nuestro ideal, tras lo que queremos ser..., la idea nuestra en Dios" (pág. 101). Ya dijimos en otro lugar qué significa "espíritu" para Unamuno. Este no es el espíritu nacido de la fe sobrenatural, como es en Lutero. Entre el espíritu, entendido en sentido cristiano, y el espíritu como ideal y anhelo, o como idea nuestra en Dios, no hay ninguna semejanza.

[93] Son innumerables los lugares en que Unamuno habla de la carne pecadora. Al comentar la segunda salida de Don Quijote, dice que una noche sa-

No obstante, hemos de notar una inconsecuencia típica de Unamuno, una de esas que privan a sus más profundas intuiciones de todo valor apodíctico. Según hemos visto, la carne es instrumento del pecado, e incluso ella misma pecado. Mas, ¿está Unamuno convencido de esto filosóficamente? En la misma obra, al final de la conclusión, parece que se contradice; aquí aparece la carne como instrumento del pecado, no por ser carne e instinto carnal, sino por ser foco de enfermedades a causa del vicio; que si éstas no se dieran, el instinto carnal sería el principio del progreso. Unamuno establece un paralelo entre el "conocer sexualmente" y el "conocer intelectualmente": "Conocer es engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida. Sobre todo si la cosa conocida, como sucede, es otro espíritu... De donde que los místicos nos hablen de matrimonio espiritual" (*Ibid.*, 850). Por tanto, el instinto carnal, de suyo, lo que engendra es la vida. "La tierra —dice citando a Hesíodo— produce mucha vida..., las ovejas lanígenas se cargan de corderos, paren las mujeres hijos parecidos a sus padres." Unamuno hace notar que este parecido de los hijos con sus padres no se funda en que sean legítimos, sino en que son bien formados. La promiscuidad sexual, según esto, no tiene nada de vituperable, pues "cuando todos tienen la boca limpia se puede beber de un mismo vaso". El problema queda planteado tan pronto como aparecen "esas enfermedades que envenenan la sangre y hacen tontos e imbéciles". Aquí se funda —concluye Unamuno— "toda la tragedia del pecado original..., y todo lo que significa el dogma de la

---

lieron del lugar "rompiendo así varonilmente las amarras de la carne pecadora" (O. C. IV, 141). Y más adelante, en el cap. 60, dice: "Oh, pobre Sancho, y a qué desfalladero de torpeza te arroja la carne pecadora!" (*Ibid.*, 337). La carne se muestra pecadora ante todo subyugando al hombre al pecado carnal. En *Paz en la guerra* describe las repetidas caídas de Ignacio en el pecado de la carne. En cierto pasaje leemos esta frase: "La carne de Ignacio, amodorrada en el pecado, no hostigaba al espíritu, dejándole dormir virgen en su fe" (O. C. II, 49). Esta frase demuestra que para Unamuno no existe verdadero antagonismo entre la carne y el espíritu. Otros lugares en que se habla de la carne pecadora, cf. O. C. II, 542, 680, 1319. Especial interés dedica Unamuno al pecado de fornicación (O. C. IV, 342). También son de interés los ensayos *Sobre la lujuria* (III, 892 sigs.); *Sobre la pornografía* (III, 898 sigs.), y el cap. VII *Del sentimiento*, donde se habla del amor (IV, 567 sigs.).

Inmaculada Concepción de María Santísima. A la Madre de Dios, que resucita a los muertos, hay que eximirla del pecado original" (*Ibid.*, 903). Con esto ha echado Unamuno a perder toda su concepción anterior, pues ya no sabemos a qué atenernos. Toda la pecaminosidad de la sexualidad resulta que se reduce al peligro de que el comercio carnal pueda ser causa de contagio y de muerte. Luego el pecado original lo inventó el miedo a la muerte, y el dogma de la Inmaculada, el anhelo de no morir, y menos por contagio de enfermedad sexual.

En la *Vida de don Quijote y Sancho*, cap. 64, contrapone Unamuno la carne al espíritu. Mas aquí no se trata de una contraposición en sentido teológico, sino de aquel radical conflicto entre el ser y la nada, la conciencia y la aniquilación: "No es este mi yo deleznable y caduco; no es este mi yo que come de la tierra y al que la tierra comerá un día, el que tiene que vencer; no es éste, sino mi verdad, mi yo eterno...; es la idea que de mí tiene Dios, Conciencia del Universo... Todo tu problema es éste: si has de empañar tu idea y borrarla y hacer que Dios te olvide, o si has de sacrificarte por ella y hacer que ella sobrenade y viva para siempre en la eterna e infinita Conciencia del Universo" (O. C. IV, 351-352). El diseño de la victoria consiste en que la carne no llegue a sepultar la propia idea divina.

Esta lucha entre la carne y el espíritu la expone también confusamente en el cap. III de *La agonía del Cristianismo*: "Y este cuerpo de muerte [se refiere a *Rom.*, 7, 24] es el hombre carnal, fisiológico, la cosa humana, y el otro, el que vive en los demás, en la Historia, es el hombre histórico. Sólo que el que vive en la Historia quiere vivir también en la carne, quiere arraigar la inmortalidad del alma en la resurrección de la carne". "El Verbo hecho carne quiere vivir en la carne, y cuando le llega la muerte sueña en la resurrección de la carne" (O. C. IV, 843). Cristianamente hablando, no se da antítesis entre el hombre carnal o fisiológico y el hombre histórico. Ambos son una misma cosa, por ejemplo, en San Pablo, y también en Lutero. Sin embargo, Unamuno contrapone aquí el hombre fisiológico, su carne, al hombre de la fama, a su espíritu permanente en la historia. Pero como este espíritu no puede ser más que carnal, no puede menos de querer arraigar también en la carne pecadora. Véase cómo Unamuno, ignorando el espíritu trascendente de la fe, viene a confundir la carne y el espíritu en el mismo anhelo o hambre de inmortalidad, incluso la de

la fama en la historia. En el ensayo *Intelectualidad y espiritualidad* comenta aquella clasificación que hace San Pablo de los hombres en sárcinos (σάρκινοι), psíquicos (ψυχικοί) y pneumáticos (πνευματικοί), es decir, en carnales, animales y espirituales. El hombre carnal es el hombre "vendido al pecado" (*Rom.*, 7, 14). Unamuno subraya esta concepción paulina. El hombre, en cuanto carne, en cuanto animal fisiológico, es pecado. El psíquico o animal es el intelectual y práctico. El espiritual es, no, como en San Pablo, el que vive de la fe en la expectación de las promesas, sino el soñador, el que cree "que hay otro mundo dentro del nuestro, y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu". Hombres espirituales han sido "los más de los grandes poetas" (O. C. III, 463-464).

Es decir, que a través de todos estos textos, vagos y confusos, se puede descubrir la veta del pensamiento unamuniano. Aquí no hay conceptos definidos, ni mucho menos esa fina dialéctica que admiramos en Kierkegaard. Sí hay en cambio una tónica dominante en el sentir y una manera de pensar. Unamuno palpa el dolor de la existencia, y le llama pecado; siente la tragedia de nacer, y dice que el delito del hombre es haber nacido. Al sentir el aguijón de la carne, siente juntamente el aguijón del pecado. Y como, por otra parte, de la carne no puede prescindir, toda la vida y toda la existencia la ve impregnada de culpa y pecado. Que esta concepción de la existencia de pecado no es netamente cristiana, en oposición a la de Kierkegaard, nos parece innegable ante todo por la falta de oposición real entre la carne y el espíritu. Cristianamente hablando, sólo se puede llamar a la carne pecadora, y a la existencia, existencia de pecado, cuando se da la negación positiva del espíritu como realidad nacida de la fe. El espíritu de que habla Unamuno no es esta realidad, ni sus exigencias son las impuestas por el nuevo orden revelado. Fundamos nuestra opinión en el último texto citado. El hombre espiritual no es el soñador ni el poeta. Los sueños del poeta no pueden ser, en rigor, más que sueños de naturaleza; el poeta, estrictamente hablando, no puede cantar más que la naturaleza. Este es el pensamiento de Kierkegaard [94]. El espiritual cristiano es el hombre de la certeza de la fe en la espera de las promesas. Por esto, si la experiencia de las miserias de la vida hace

[94] La existencia poética, la naturaleza, es pecado (Cf. *Sygdommen til Doeden*, XI, 189).

cundir en Unamuno el sentimiento de culpa y pecado, más bien creemos que se trata de un sentimiento mítico y pagano, que no del auténtico cristiano. La existencia de pecado en Kierkegaard no resulta de la experiencia existencial del dolor, sino de la cualificación de la existencia natural mediante la irrupción del mundo de la fe. La conciencia de existir en pecado implica necesariamente la conversión. Con esta conciencia se despide el hombre de lo pasado (Cf. *Phil. Smuler*, IV, 188).

El pecado como conocimiento y redención

Casi todas las veces que Unamuno alude al pecado original, a la caída de nuestros primeros padres en el Paraíso, hace resaltar dos cosas: primero, la relación del pecado con lo sexual, y segundo, la relación del pecado y de lo sexual con el conocimiento, con el instinto metafísico que, por último, relaciona con la idea de redención. Esto parecerá, sin duda, una monstruosa mezcolanza, pero es el nervio de toda la concepción unamuniana del pecado y de sus consecuencias. Analicemos una selección de textos, organizados de modo que pueda verse un cierto desarrollo de pensamiento.

En *Niebla* dice refiriéndose a Augusto: "Empezaba a conocer el mundo. Y sin saber cómo, se puso a pensar en la profunda fuente de confusión vulgar entre el pecado de la carne y la caída de nuestros primeros padres por haber probado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Y meditó en la doctrina de don Fermín sobre el origen del conocimiento" (O. C. II, 731). El mismo Unamuno confiesa haber protestado más de una vez de la identificación del pecado original con el pecado carnal, y del "sentido grosero que por lo común se da a la profundísima leyenda de la caída paradisíaca". No obstante, en el artículo *Coimbra* se pregunta si el amor a mujer y el amor a la ciencia no serán en el fondo una sola y misma cosa, "si no habrá algo de más profundo en aquello de identificar la tentación del conocimiento, de probar la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, con la tentación de la carne... de mujer". La sospecha gana pronto terreno, y en seguida viene a la siguiente conclusión: unos hombres buscan el secreto de la vida y de la muerte en la cien-

cia, como conocimiento de las razones de las cosas; otros lo buscan en la religión, rogando a Dios se lo revele; otros, finalmente, lo buscan en el amor (Cf. O. C. I, 640). Luego la experiencia del amor es también fuente de conocimiento, ciencia del bien y del mal. En el opúsculo *Una historia de amor*, dice: "¿Fue realmente pecado aquello? ¿Es eso el pecado que con tales colores de atracción se nos pinta? Oh, el pecado es la curiosidad, sin duda, no más que la curiosidad. Por curiosidad, por ansia de conocer, pecó Eva. ¡Y por curiosidad siguen pecando sus hijas!" (O. C. II, 1323). En el prólogo de *Niebla* es todavía más explícito: "El instinto metafísico, la curiosidad de saber lo que no nos importa, el pecado original, es lo que le hace sensual al hombre, o bien es la sensualidad la que, como a Eva, le despierta el instinto metafísico, el ansia de conocer la ciencia del bien y del mal." "Lo erótico y lo metafísico se desarrollan a la par" (O. C. II, 681).

Supone por tanto Unamuno que la primera manifestación del apetito de conocer, que él llama "metafísico", se polarizó hacia el conocimiento de lo sexual, de aquello que precisamente estaba vedado al hombre. De esta suerte, en el momento en que el hombre poseyó ciencia, quedó hecho reo de pecado en la flaqueza de su carne. El pecado es el conocimiento, y conocer es pecar, pues sólo en la ignorancia del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal se da la justicia y la inocencia. Ahora bien; la primera ciencia que apeteció el hombre fue la de sí mismo, la de su propia carne. Conocer es pecar. Unamuno lo afirma por boca de Augusto: "Y dime, Orfeo, ¿cómo podéis conocer si no pecáis, si vuestro conocimiento no es pecado? El conocimiento que no es pecado no es tal conocimiento, no es racional" (O. C. II 731). Es evidente que lo que Unamuno pretende aquí es deshonrar la razón, creando en torno de ella, por la asimilación de lo racional a lo pecaminoso y carnal, aquella atmósfera de resentimiento que hizo a Lutero gritar: "*Hure Vernunft!*" En este ambiente de prostitución sitúa también Unamuno al conocimiento racional.

Sin embargo, nos interesa sobre todo señalar aquí una analogía existente entre Unamuno y Kierkegaard, pues ambos suponen que el estado antecedente al acto del pecado es un estado de ignorancia e inocencia como cosas sinónimas. "La inocencia —dice Kierkegaard— es ignorancia" (IV, 310) [95]. Con todo, pronto aparece la desemejanza

[95] Recuérdese, no obstante, que Unamuno sitúa el *sentimiento* de pecado

entre ambos. Kierkegaard advierte que a esta ignorancia no se la debe considerar en relación con el conocimiento, pues lo contrario de la ignorancia no es el saber, sino la culpa. La ignorancia se pierde por la culpa. Con esto Kierkegaard deslinda de la cuestión del pecado la del conocimiento, a fin de considerar al hombre exclusivamente como pecador, no como conocedor. Unamuno sin embargo junta ambas cosas, haciéndolas correr parejas, de forma que condena el conocimiento racional o apetito metafísico por pecador, en tanto que disimula la transcendencia y gravedad teológica del pecado, constituyéndolo paradójicamente como origen y fuente del progreso. Pecando el hombre perdió la inocencia, pero también la ignorancia, y del pecado de conocer nació, cual fruto de tragedia y agonía, el progreso humano. En adelante la ciencia será a la vez madre e hija del pecado, pero también del progreso, el cual implica la condenación del vivir.

La alteza de la caída celébrala Unamuno en la *Vida de don Quijote:* "Fue el fondo de pecado, es decir, la raíz hondamente humana, de su generosa empresa, la de buscar nombre y fama en ella, la de emprenderla por la gloria. Pero ese mismo fondo de pecado la hizo, ¡es natural!, entrañadamente humana". "Para conservar y acrecentar la especie humana se nos dio el instinto y sentimiento de amor entre mujer y hombre; para enriquecerla con grandes obras se nos dio la ambición de gloria. Lo sobrehumano de la perfección toca a lo inhumano, y en ello se hunde" (O. C. IV, 121). Es decir, que lo que hunde al hombre, lo inhumano (pecado), es lo que lo levanta a lo sobrehumano. Sin el fondo de pecado, don Quijote no se hubiera lanzado a su generosa empresa. En otro lugar dice: "Realmente, si hay figura trágica, es la de Eva, que prefirió el fruto del árbol de la ciencia al fruto del árbol de la vida, y que, haciendo comer de aquél a su hombre, introdujo, dice la Escritura, la muerte, y con la muerte, el progreso en el mundo" (O. C. I, 796). "Al probar [el hombre] de

---

ya dentro de la misma inocencia y como anterior al conocimiento reflejo de la culpa, en lo cual se diferencia de Kierkegaard, quien inserta en la inocencia la angustia como omnímoda posibilidad, como posibilidad del pecado. Unamuno no relaciona la inocencia y la ignorancia con la angustia, pues no considera a ésta como posibilidad del pecado. Sin embargo, lo que es en Unamuno el sentimiento preconsciente de pecado, podría corresponder en Kierkegaard a la angustia ante la posibilidad de poder.

mano de la mujer del fruto del árbol, se hizo sabedor de sí mismo —que no es lo mismo que sabio—, se conoció y descubrió su estilo" (O. C. IV, 753). La tragedia feliz de la caída la expresa Unamuno con la mayor viveza en el pasaje siguiente: "A Adán y a Eva se les desterró del Paraíso por haberse hecho hombres, por haberse descubierto desnudos; por haber cobrado conciencia humana, histórica, de sí mismos, por ser sinceros. No por lo que hicieron, sino por lo que se hicieron; no por haber pecado desobedeciendo, sino por ser, por existir" (O. C. IV, 759). Como se ve, aquí Unamuno aparta totalmente la atención del pecado como culpa, para considerarlo como "proeza" del hombre, proeza trágica, desde luego. Lo cual cuadra más al pensamiento de Unamuno, que no la consideración del pecado como culpa personal, ofensa de Dios y caída en la injusticia. La antítesis con Kierkegaard es diametral.

De aquí parte Unamuno para dar un paso más en su pensamiento. ¿Qué es cobrar conciencia humana de sí mismo? ¿Qué significa ese "hacerse", ese "existir"? Nos lo dice en el mismo lugar a renglón seguido: "He aquí por qué la Iglesia, refiriéndose al pecado original, canta: *O felix culpa!* Gracias a ella vino la redención" (*Ibid.*, 759). Aquí topamos de repente con el concepto de "redención", derivado del concepto de caída. Si caer fue hacerse, y existir, y cobrar conciencia humana de sí mismo, eso es también la redención: redimirse. Mas ¿de qué? De la ignorancia, de la inocencia, de la inconciencia. El concepto unamuniano de redención es, por tanto, nuevamente un concepto mítico; en ningún caso el cristiano y revelado; en esto Unamuno no presenta ninguna pretensión de aparecer ni como luterano. Veamos cómo explica el concepto de redención.

Al final del cap. V de la *Vida de Don Quijote y Sancho* escribe: "Estás perdido si no despiertas en tus entrañas a Adán y su feliz culpa, la culpa que nos ha merecido redención. Porque Adán quiso ser como un Dios, sabedor del bien y del mal, y para llegar a serlo comió del prohibido fruto del árbol de la ciencia, y se le abrieron los ojos y se vio sujeto al trabajo y al progreso. Y desde entonces empezó a ser más que hombre, tomando fuerzas de su flaqueza y haciendo de su degradación su gloria, y del pecado cimiento de su redención. Y hasta los ángeles le envidiaron... Cayó el ángel por soberbio, y caído queda; cayó el hombre por ambicioso, y se levanta a más alto asiento que de

donde cayera" (O. C. IV, 136). La misma idea había expresado ya, y aún más perfilada, catorce años antes en un artículo publicado en *El Nervión*, de Bilbao, en diciembre de 1891: "Glorioso pecado original, que ha permitido al hombre probar del fruto de la ciencia, y ha provocado su redención, de la inocencia primitiva, primero; del pecado mismo, después" (O. C. I, 248). Pues, "¿de qué nos serviría haber probado del fruto de la ciencia del bien y del mal si no era para librarnos de éste?", dice en *Abel Sánchez* (O. C. II, 967) [96].

De los textos referentes al concepto de redención, los que más sentido cristiano admiten se hallan en *Del sentimiento*. Al comenzar el cap. II, escribe: "Tentados por la serpiente, modelo de prudencia para el Cristo, probaron de la fruta... y quedaron sujetos a las enfermedades todas..., y al trabajo y al progreso. Porque el progreso arranca, según esta leyenda, del pecado original. Y así fue cómo la curiosidad de la mujer... trajo la caída, y con la caída la redención, la que nos puso en el camino de Dios, de llegar a El y ser en El." El texto siguiente, del cap. IV, está encuadrado dentro de un contexto en que se habla expresamente de la redención de Cristo, bien que éste no es el tema tratado allí directamente. Dice Unamuno que el fin de la redención fue "salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte". Cristo murió por todos y cada uno de los hombres. "Y estableciόse una cierta solidaridad entre Dios y su criatura". "El primer hombre cayó para que Cristo nos redimiera, más bien que nos redimió porque aquél había caído" (O. C. IV, 476 y 511). Este último es un pensamiento de Malebranche que añade Unamuno, y que hace girar dentro de su concepción de que la caída está subordinada al resurgimiento. Pero lo más importante de este pasaje es que desvía del pecado la redención, considerándola ante todo como redención de la muerte. En teología, la atención se concentra en

96 Si bien se observa, entre estos dos textos media una diferencia notable, mas no en lo esencial del concepto de redención. El primero (1891) está impregnado de entusiasmo por la ciencia; dice "probar del fruto de la ciencia", no "del fruto de la ciencia del bien y del mal", como añade en el segundo (1917). Para esta fecha, Unamuno estaba ya bien curado del cientifismo de sus años mozos. En el primer texto se trata de la redención de la inocencia y del pecado; en el segundo, de la redención del fruto de la ciencia, es decir, de la ciencia misma. Pero en ambos casos se prescinde del concepto cristiano y dogmático de redención.

el pecado, no sólo por ser la causa de la muerte *(per peccatum mors)*, sino sobre todo por ser ofensa de Dios: la ofensa de la prevaricación. En la redención de la muerte creyeron también los paganos a su modo. En la redención del pecado sólo creen los cristianos, pues son los únicos que conocen su infinita transcendencia. Todo lo cual confirma nuestra tesis de que Unamuno jamás concibió el pecado en la transcendencia que cristianamente tiene como culpa "ante Dios" (Kierkegaard) [97]. Unamuno no entra en las vías de la cristiana transcendencia ni aun cuando habla de la redención de Cristo. Para concluir el párrafo, añadamos un último texto de un artículo escrito en Fuerteventura, en mayo de 1924: "La caída de nuestros padres fue el principio de la civilización y de la historia. Sin ella, el género humano habría vegetado en una ordenanza amodorradora bajo la dictadura de Jehová, o sea que no habría existido la Humanidad. Ni el hombre habría llegado a verse, como se ha visto después, en las niñas de los ojos del Señor, ya complacido y amoroso, ya irritado y amenazador; el hombre no se habría visto en el cielo estrellado" (O. C. IV, 753). Unamuno no acierta a salir de su sueño mitológico de pecado y redención.

La esencia del pecado

El pecado como conocimiento y redención, es decir, en cuanto eleva, dignifica y desarrolla al hombre, es lo "heroico y prometeico" del pecado, según expresión de K. Barth. Ahora bien: tampoco el pecado se concibe sino como caída, como hundimiento (Cf. O. C. IV, 121).

Se da por tanto la paradoja de una elevación que arranca precisamente de una caída, pues los extremos se tocan, y de lo inhumano brota lo sobrehumano. En qué consista esta caída, este abismo del

97 Con razón hace notar Marrero: "Unamuno, que se siente molesto y atormentado por el tener que morir, parece, al fin, no conformarse con la explicación de que la muerte vino al mundo como castigo y fruto del pecado, y en consecuencia su actitud ante la muerte... se hace permanente protesta..." *(Op. cit.,* 90). Lo cual completa aquel otro juicio de J. Marías, quien dice que para Unamuno "la religión entera se reduce a la inquietud por su inmortalidad personal y al consuelo de su afán atormentado" *(Miguel de Unamuno,* 149).

pecado, es lo que vamos a estudiar ahora, pues en ello consiste la esencia del pecado.

De pronto parece tarea inútil buscar en las obras de Unamuno una definición, o por lo menos una descripción, de la esencia del pecado. Definición ciertamente no se da, pero sí descripciones en que se puede adivinar, más o menos velado, el diseño de la entraña sustancial de la culpa. Que del fondo y del abismo del pecado pueda surgir un perfeccionamiento humano y una acción fecunda, cual afirma Unamuno, supone el reconocimiento del pecado como principio, como esencia del mal. Y esto es justamente el satanismo del orgullo y de la desesperación.

Lejos de nosotros la idea de que Unamuno fuera un tipo satánico; sin embargo conoció la raíz del satanismo y hasta lo vivió en algún modo [98]. Tampoco Kierkegaard fue hombre satánico; pero estuvo más cerca del satanismo que nuestro Unamuno, y hurgó como pocos en sus abismos de vértigo. Por eso fue él acaso quien por primera vez definió la esencia del pecado como esencial desesperación ante Dios [99]. Esta desesperación la conoció y describió también Unamuno, bien que no la presentó expresamente como esencia del pecado. Sin embargo, de sus premisas vamos a sacar nosotros la conclusión, a fin de reconstruir un cuadro completo de su concepción sobre este punto. Preferimos no hablar de "influencia de Kierkegaard"; pero sí es cierto que se da una exacta coincidencia en el concepto de desesperación religiosa o satanismo.

Unamuno considera el pecado como acto de rebeldía (O. C. IV, 136, 338), como soberbia del espíritu, la cual es superior (más pecado)

---

98 Unamuno conoció el satanismo de la desesperación, pero no lo afrontó. La desesperación unamuniana es una "desesperación esperanzada". Ante el vértigo de la satánica (cf. O. C. V, 111), se refugia en el agonismo existencial, al que pone por base de la vida ética. Téngase esto presente, pues su afirmación de que el pecado es el principio de la acción y del progreso no pasa de ser en él una frase ingeniosa, retórica, de la que no saca las consecuencias prácticas. De haberlo hecho, su moral no hubiera sido una moral agónica (Cf. *Del sentimiento*, cap. XI), sino una moral luciferina. Concebimos, pues, la moral unamuniana como un compromiso entre la desesperación y la esperanza. Es el trágico y entrañable abrazo fraternal de la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional (Cf. *Del sentimiento*, cap. VI).

99 Cf. supra, "La esencia del pecado", págs. 143 ss.

a la concupiscencia de la carne (O. C. III, 859). La carne, "amodorrada en el pecado", no hostiga al espíritu (O. C. II, 49). Es decir, que la realidad del pecado la determina el espíritu; pero la carne tiende a neutralizarlo. Para que el pecado merezca el nombre de tal, ha de ser contrario a la rutina. Pecar por costumbre no es pecar, y la carne peca por costumbre. El pecado ha de ser heroico, prometeico, bíblico. Este no es el pecado carnal, sino el del odio y la venganza sin misericordia. El pecado no conoce el *ne quid nimis*, sino el *o todo o nada*. Es determinación cualitativa, como dice Kierkegaard, y debe corresponder a la alteza del hombre, que es imagen de Dios.

Unamuno desarrolla todas estas ideas sobre todo en el ensayo *Ibsen y Kierkegaard* [100]. Habla entusiasmado de la dramaturgia de Ibsen, "más religiosa que ética o que estética"; para comprenderla, para "llegar a su meollo", dice que es preciso "haber pasado por las tormentas espirituales por que pasó el solitario teólogo de Copenhague", quien las suscitó "más luego en el alma también atormentada y congojosa de Ibsen". Ya sabemos cómo estas tormentas espirituales llevaron a Kierkegaard a sondear las profundidades del pecado. Cuando éste no se toma en serio, "sólo se hace jugar a cristianismo". Y ésta es para Kierkegaard la desgracia de la cristiandad. Unamuno, que se hace eco de estas palabras, supo, no cabe duda, que la esencia del cristianismo radica en el reconocimiento de la infinita trascendencia de la culpa; sin embargo creemos que se quedó sólo con su aspecto dramático o trágico. Por eso no nos habla, como Kierkegaard, de aquel "perenne recuerdo" de la culpa en la infinitud de la interiorización (Cf. *Efterskrift*, VII, 469-470), sino sólo del *pathos* existencial, del vértigo pasional kierkegaardiano: "Procura vivir —dice— en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los

---

100 De Kierkegaard cita el párrafo siguiente: "Quéjense otros de que los tiempos son malos; yo me quejo de que son mezquinos, por faltarles pasión... Los pensamientos de los hombres son demasiado miserables para ser pecaminosos. Un gusano podría tal vez tener por pecados semejantes pensamientos, pero no un hombre creado a imagen de Dios. Sus placeres son discretos y pesados; sus pasiones soñolientas... Y he aquí por qué se vuelve siempre mi alma al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Allí se siente que son hombres los que hablan; allí se odia; allí se ama; allí se mata al enemigo, se maldice a su descendencia por generaciones; allí se peca" (O. C. III, 859).

apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas" (*Vida,* O. C. IV, 109).

Mas Unamuno parece olvidar que ese "vértigo pasional", exacerbado, lleva a la desesperación de la existencia, en que radica la entraña de la culpa cuando falta el contrapeso de la fe. O tal vez más exactamente: sí ve que el vértigo pasional sin la fe lleva a la desesperación, incluso al satanismo; pero ya no valora tanto el que precisamente en ello consista la obstinación del pecado, su esencia: ser desesperado ante Dios. Con todo, nos presenta un retrato acabado del hombre satánico, del desesperado religiosamente, en la figura histórica de Lope de Aguirre, el Traidor, a quien dedica un ensayo [101]. Merece la pena nos detengamos un tanto contemplando a esta figura, pues este hombre, a quien Unamuno presenta sólo como prototipo del desesperado, es el hombre que ha encarnado en su esencia la esencia del pecado.

"Los que admiran —dice— con admiración estética [102], a los grandes bandoleros de la Historia, a las espléndidas bestias humanas que fuera de toda ley hicieron alarde de su temple luzbeliano" deben leer la historia de las crueldades de Lope de Aguirre, el Traidor [103]. Este fue uno de los más conspicuos "desesperados trágicos y demoníacos" que ha producido "nuestra raza española"; fue un desesperado "de grandeza infernal". Asusta el número y calidad de sus fechorías y feroces crímenes, pero "maravilla la trágica y diabólica conciencia que de su maldad tenía. Era un desesperado de infernal excelencia y de una profundidad enorme". "Lope de Aguirre fue, como el Paulo del drama de Tirso de Molina, un desesperado con clara conciencia de su desesperación" [104]. Recuérdese cómo Kierkegaard considera la concien-

---

101 Cf. O. C. V, 107-111. El ensayo está fechado en enero de 1920.

102 Nótese este "con admiración estética", pues revela todo el punto de vista de Unamuno. La desesperación religiosa y el satanismo son para Unamuno fenómenos o valores estéticos, no teológicos, como lo son para Kierkegaard. Por esto el satanismo no representa formalmente para Unamuno la esencia del pecado.

103 Unamuno toma esta relación del manuscrito J. 142 de la Biblioteca Nacional de Madrid, en el volumen XV de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles, continuación de la de Rivadeneyra, que es el tomo II de Historiadores de Indias.

104 Unamuno siente tanta admiración por Paulo, el desesperado protagonista

cia de la desesperación como potenciación de la obstinación y del pecado. Es la negatividad elevada a principio; el tope es el satanismo. Aguirre fue, prosigue Unamuno, "más bien un ángel caído y demoníaco, un demonio, pero angélico. Angélico como Luzbel. No era la carne bruta, era el espíritu torturado el que le llevaba a sus atroces crímenes, era la desesperación". Unamuno hace notar que la verdadera pasión no es la de la sexualidad, sino la del espíritu en rebeldía. Lucifer, "el gran Rebelde, no cayó por lascivia; no le hizo caer, atrayéndole con la carne, mujer alguna". El pecado de Luzbel es el pecado de la desesperación del espíritu. Aquí es donde pone Kierkegaard la esencia del pecado, el cual "no es el extravío de la carne y de la sangre, sino el consentimiento del espíritu en él" (*Sygdommen,* XI, 194). "¡Oh, pecados del corazón, de la pasión —escribe en otro lugar—, cuán más próximos estáis a la redención, que no los del espíritu!" (*D.* 4 juni 1852).

Unamuno hace notar con gran acierto que, no sólo el hambre loca de fama, ni el ardor de erostratismo, fue lo que arrebató a Lope de Aguirre, sino antes bien la desesperación, "la genuina desesperación del Paulo del drama de Tirso". Esta diferencia de móviles merece tenerse en cuenta, ya que Unamuno supone que primero se da la desesperación y luego la acción, el hambre de fama y el ardor de erostratismo. Pero no ve tan claro que la esencia de la desesperación es el pecado, o lo que es igual, que la esencia del pecado es la desesperación. Si la desesperación ha de mover a la acción, menester es que antes se la conciba como principio. Este es el pecado, principio de proliferación de acciones de pecado. Kierkegaard penetró bien esta vir-

---

de *El condenado por desconfiado,* de Tirso de Molina, como desprecio por "el estúpido don Juan Tenorio", el protagonista de *El burlador de Sevilla,* del mismo Tirso, y también del drama de Zorilla. En contraposición con esto, es notable la fascinación que ejerció sobre la fantasía de Kierkegaard la figura de Don Juan, de cuya magia diabólica quedó prendado a través del encanto seductor de la música de Mozart. Kierkegaard admira en Don Juan la genialidad sensual como seducción. Don Juan es "la espiritualización de la carne por el propio espíritu carnal". La música es el arma de seducción (Cf. *Enten-Eller,* I, 69 sigs.). Para Unamuno, la carne carece de espíritu en absoluto y, por ende, también Don Juan. Este es incapaz de pecar en serio. Kierkegaard penetra más que Unamuno en este punto. Se funda en el antagonismo de carne y espíritu, introducido en el mundo por el cristianismo.

tualidad del pecado como principio de acción: "Cristianamente, el pecado es una posición que desarrolla de sí misma una continuidad en progresión positiva" (XI, 216). De donde deduce que el estado de pecado es el nuevo pecado, y que los nuevos pecados singulares son solamente expresión más sensible del progreso del pecado. Y añade: "Esto quiere decir que el pecado entraña en sí mismo una fuerza consecuente que es la consecuencia activa del mal". Y esto exige la potenciación de la conciencia y la cualidad de existir en cuanto espíritu (Cf. XI, 217). Todo esto es lo que Unamuno se limita a llamar "genuina y castiza desesperación religiosa" y "satanismo", viendo en ello una semejanza con el *pecca fortiter* de Lutero. Sin embargo, se cuida de recalcar la "clara conciencia de desesperación", característica esencial del satanismo. Aguirre "sabía y tenía por cierto que su ánima no se podía salvar, y que estando él vivo, ya sabía que ardía en los infiernos; y que pues ya no podía ser más negro el cuervo que sus alas, que había de hacer crueldades y maldades por donde sonase el nombre de Aguirre por toda la tierra y hasta en el noveno cielo". Esta es la fórmula clásica de la desesperación del propio pecado. El pecado es la determinación definitiva de la existencia, lo positivo de ella, de modo que Dios, la fe y la gracia, pasan al polo negativo; son para el desesperado demoníaco la expresión del mal. La desesperación ha llegado a un extremo en que el desesperado sólo puede concebirse sepultado en el infierno [105]. Aguirre hacía profesión de desesperación religiosa diciendo: "Ni creo en la fe de Dios, ni en la secta de Mahoma, ni Lutero, ni gentilidad, y tengo que no hay más de nacer y morir." O, "que no creía en Dios si Dios no era bandolero". O, "Dios, si algún bien me has de hacer, agora lo quiero, y la gloria guárdala para tus santos". Unamuno añade, basándose en la relación, que este "demonio de la desesperación" despertaba admiración e incluso un infernal cariño en sus secuaces, pues que éstos se percataban de la grandeza trágica del hidalgo de Oñate. Y concluye el artículo diciendo: "El alma torturada y tenebrosa de Lope de Aguirre merece un estudio detenido. Tanto como la de Caín, o la de Judas, o la de César Borgia [106]. El que escribe estos apuntes piensa hacerlo. Pero le da miedo

[105] Cf. supra, "El 'sí mismo...' " (págs. 39 ss.). *Sygdommen*, XI, 180, 184-185, 219-241 sigs.

[106] Véase el importante estudio "Sobre el tema de Caín en la obra de Unamuno", de CARLOS CLAVERÍA, *Temas de Unamuno*, pág. 93 sigs.

y vértigo. Le da miedo y vértigo porque Lope de Aguirre era paisano suyo, de Oñate, villa muy cercana a la de sus padres y abuelos y en la misma provincia, y porque uno de sus tatarabuelos, el abuelo materno de su abuelo paterno, era un Aguirre. Mas es preciso zahondar en todas las simas del alma, hasta en las de fango hirviente y venenoso."

Unamuno, conocedor del misterio de la desesperación y del satanismo de querer ser como Dios, siente vértigo ante la idea de que por las venas de su espíritu pueda correr la sangre de Aguirre.

Ley y pecado

La consideración del pecado en su relación con la ley nos llevaría a comparar el pensamiento de Unamuno más con el de Lutero que con el de Kierkegaard. Sabido es cómo se alzó Lutero, en el siglo XVI, proclamando la libertad de los hijos de Dios y acusando a la Iglesia de haber recaído en aquella antigua esclavitud de la ley que San Pablo acérrimamente combatiera contra el judaísmo. Pues la ley hace los pecados, manifestando por las transgresiones que la naturaleza del hombre es mala y perversa. Esta concepción luterana la hace suya Unamuno al repetir en sus escritos que la ley hace el pecado, bien que de nuevo se distancia de Lutero en lo referente a la corrupción de la naturaleza. Kierkegaard supone la polémica luterana contra la justicia de la ley, y pasa a investigar directamente la esencia del pecado, sus profundas raíces psicológicas; ya desde el principio da como un supuesto que la ética nada tiene que ver con el origen del pecado, siendo tan sólo el índice de las transgresiones.

En Unamuno, sin embargo, se observa una verdadera agresividad contra la ley: "¡Fuera de nosotros la justicia de la ley, que mata a la misericordia, única que salva!", exclama en uno de sus primeros ensayos [107]. Mas, ¿en qué sentido obliga la ley al hombre? ¿En qué sentido es éste responsable ante ella? ¿Es el hombre libre? He aquí el presupuesto necesario para hablar del pecado en relación con la ley.

---

107 Cf. *Pistis y no gnosis* (enero 1897). En *De esto y de aquello*, T. III, página 513.

Sánchez Arjona [108] da a entender que Unamuno es determinista y que niega el libre albedrío. Tal vez no se pueda afirmar esto sin reservas. Pero veamos qué dice el mismo Unamuno. En el prólogo de *Niebla* hace decir a su pseudónimo Víctor Goti: "Estoy firmemente persuadido de que carezco de eso que los psicólogos llaman libre albedrío, aunque para mi sonsuelo creo también que tampoco goza don Miguel de él" (O. C. II, 675). Y en *Abel Sánchez* dice por uno de sus personajes: "No creo en el libre albedrío" (O. C. II, 920). En un ensayo del año 1915, afirma: "¡La fatalidad! Para qué más. No hagamos caso de las otras cinco causas. El misterioso Hado lo explica todo". "La necesidad no conoce ley". "Quedémonos con la fatalidad, con la *invida fatorum series* de Lucano" (Cf. O. C. V, 53-54).

Hay, según Unamuno, un móvil al fondo de las acciones todas, sólo que este móvil no se puede poner en relación directa con la voluntad, ni tampoco en íntima dependencia de ella. Todo hombre tiene sus principios, de los que saca sus consecuencias; pero ni todos los hombres, ni en todas las circunstancias, sacan de los mismos principios las mismas conclusiones. Por esto Unamuno afirma que aunque se negase el libre albedrío, no por eso habría de negarse el derecho a castigar y premiar, al cual se puede dar fundamento diverso (Cf. O. C. III, 741). En conclusión: "Sentimos la necesidad de explicarnos nuestra propia conducta, de saber y conocer los móviles de nuestros actos, pues en otro caso no nos sentiríamos seguros ante nosotros mismos. Y de aquí el que no pocas veces que creemos hacer esto o lo otro por esta o aquella razón, nos equivocamos de medio a medio" (O. C. III, 409). Es decir, que los móviles de nuestras acciones son irracionales, y por ende también los de las acciones pecaminosas.

Ante todo esto, ¿qué papel puede desempeñar la ley, que es ordenación racional? Esta pregunta se extiende a todo el orden jurídico en general, pero ahora nos interesa la relación entre la ley y el pecado exclusivamente. El pecado es irracional, correspondiente a los móviles de las acciones, secretos y desde luego irracionales, causa por la que, en rigor, no se puede hablar ni de libre albedrío ni de siervo arbitrio. Luego la ley, como principio de orden y razón, nada tiene que ver con el pecado; "el concepto de la ley —¡concepto al cabo!—

---

[108] *Op. cit.*, pág. 32.

nada me dice ni me enseña" (O. C. IV, 616). Todo lo cual hace suponer que, según Unamuno, el pecado lleva una vida independiente, determinando la existencia en un fondo mucho más íntimo e impenetrable, al que las normas de la razón no tienen acceso. En qué consista esta vida íntima del pecado, y cuál sea su transcendencia, ya lo expusimos más arriba al hablar del sentimiento del mismo. Aquí se da de nuevo una analogía con Kierkegaard. Con todo, Unamuno sigue afirmando, con espíritu marcadamente luterano, que la ley hace el pecado. En *En torno al casticismo* contrapone la ley interna, la de gracia, a la ley externa; ésta crea una moral de mandato, la cual, a su vez, "engendra casuismo y *métodos* para ganar el cielo" (O. C. III, 70) [109]. La ley interna, empero, la de gracia, es "el reino espiritual, el de la santa anarquía de la fraternidad..., concierto de la razón y la voluntad, ...ley que nos hace amar lo que nos manda..." (O. C. III, 88). El inevitable choque entre estas dos leyes nos hace cobrar conciencia, tomando forma definida, de la realidad intraconsciente del pecado. Y tal vez sea la ley lo que más nos hace sentir el pecado ante Dios. Pues el mero sentimiento íntimo, como en el fondo no es sino el dolor de la existencia, de suyo no es suficiente a convencernos de culpa ante un ser superior, ya que este mismo ser está comprendido dentro de ese dolor universal. Dios sufre también la presión de la materia, "sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en El" (O. C. IV, 626). Este dolor de existencia y pecado se hermana perfectamente con ese reino espiritual de la caridad, pues por el dolor, y sólo por él, somos capaces de amar y comprender al prójimo. Dentro de la comprensión, la única ley vigente es la del perdón. "El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo y complaciente, no es tal amor. Es el

109 Unamuno interpreta el pensamiento de Fr. Luis de León, y cita párrafos de los *Nombres de Cristo:* "No es la mejor gobernación la de leyes escritas, que el tratar con sola ley escrita es como tratar con un hombre cabezudo, por una parte, y que no admite razón, y por otra, poderoso para hacer lo que dice, que es trabajoso y fuerte caso". "Que no consiste en dar leyes ni en poner mandamientos, sino en apacentar y alimentar a los que gobierna." Dios "no guarda una regla generalmente con todos y en todos los tiempos, sino en cada tiempo y en cada ocasión ordena su gobierno conforme al caso particular del que rige..." (O. C. III, 88).

amor, en fin, la desesperación resignada" (*Ibid.*, 625). Tal vez sea ésta una de las huellas más profundas de luteranismo en el pensamiento de Unamuno, un luteranismo, desde luego, revestido del idealismo de Hegel y del pesimismo de Schopenhauer. Aquí coinciden el pecado y la gracia en el proceso de concientización universal. "El dolor universal es la congoja de todo por ser todo" (*Ibid.*, 226).

La ley empero es la cuña de lo racional en el mundo de lo sentimental; es el aguijón en la carne, de que hablara Pablo de Tarso. Aguijoneados por la ley es como venimos a cobrar conciencia de nuestro pecado; la ley nos hace despertar del dulce sueño doloroso de nuestro panteísmo. Y entonces aparece el pecado bien definido delante de nuestros ojos. En el ensayo *El misterio de iniquidad* se lee el siguiente pasaje: "La doctrina rompió la ignorancia; el conocimiento del pecado trajo horror a él, y la sangre liberal entronizó la carne sobre el espíritu. No conoció el pecado sino por la ley... El pecado, tomando ocasión del mandamiento, renovó en él la rebeldía de la sangre, porque sin la ley el pecado estaba muerto... Mas cuando vino el mandamiento revivió el pecado; el mandamiento que da la vida le dio muerte, porque el pecado, con ocasión del mandamiento, le engañó y mató. La ley es espiritual, pero nosotros somos carnales" (O. C. II, 577) [110]. Claro que en este pasaje Unamuno no hace sino repetir a San Pablo (*Rom.*, 7, 7 sigs.); sin embargo, se sirve de él para expresar su propio pensamiento.

Concluimos, por tanto, que la ley hace el pecado en cuanto que mete en el hombre el conocimiento y con él la antinomia vital. La doctrina rompe la ignorancia induciendo el conocimiento, el pecado y el progreso. La ley es instrumento del pecado y del progreso juntamente. Sin ella, el hombre duerme en la ignorancia, que es la dulzura dolorida de la culpa en la santa inconciencia de divinidad.

Esta santa inconciencia es el perpetuo ensueño de Unamuno, el fondo de que íntimamente vive, lo que constantemente añora; por esto detesta la ley; su pecado será su destino, inescrutable arcano de la divina providencia. Pues no sabemos si estamos o no en pecado, ni somos nosotros, sino el pecado que en nosotros mora, quien cumple actos de muerte; mas es saludable rogar por la conversión de los pe-

[110] Véase también *Paz en la guerra*, O. C. II, 75, 317.

cadores, y compadecer a aquellos a quienes tocó en suerte servir de otra manera a los divinos designios: las vías del Señor son innúmeras, e inescudriñables sus caminos (Cf. O. C. II, 267, 269). Aquí el fatalismo, o el panteísmo, vuelve de nuevo a mitigar el luteranismo de Unamuno. Ante todo, disimular la responsabilidad, la culpa personal y conscientemente admitida delante de Dios.

En estos supuestos se funda Unamuno para su concepción amoral de la acción pecaminosa: "La acción —dice— libra del mal sentimiento, y es el mal sentimiento el que envenena el alma" (O. C. II, 939). "Matar por matar es un desatino. A lo sumo para librarse del odio, que no hace sino corromper el alma... El acto malo libera del mal sentimiento. Y es porque la ley hace el pecado" (O. C. II, 841). Esta idea la expone más por extenso en el ensayo *Sobre la soberbia*. "Los malos sentimientos contenidos pueden llegar a emponzoñarnos la sangre del espíritu, y éste enferma y se hace malo, y es, a las veces, mejor mil veces, dejar que estallen los malos humores hacia afuera. Porque una cosa es hacer el bien y otra ser bueno" (O. C. III, 543). Por tanto, no la acción, sino la interioridad es buena o mala. Esto hace que nos planteemos la terrible cuestión de si la naturaleza humana es en verdad de tal forma esencialmente mala, que no pueda menos de querer el mal, de abrigar el mal sentimiento. Desarrollar este tema nos llevaría muy lejos. De aquí partió la gran crisis espiritual y teológica del monje Lutero, quien asimismo consideró la represión de los malos sentimientos y apetitos como causa de hipocresía y auténtica maldad. Con todo, no creemos que Unamuno conciba la maldad natural del hombre con el radicalismo de Lutero. Por esto podemos concluir con Sánchez Arjona, que "el pecado, que es la mala intención, se purifica rompiendo la ley, obrando en contra de ella. Cuando la pasión está satisfecha, el hombre es recto en su intención y hasta positivamente bueno" [111].

Dos categorías aborrece Unamuno con toda su alma: el derecho y el deber; son categorías paganas, en tanto que lo cristiano es gracia y sacrificio (Cf. O. C. IV, 443). Bajo este aspecto considera al cristianismo como un ideal anarquista, cuya suprema ley es el amor que cubre los pecados. Pero esto sólo son capaces de entenderlo almas se-

111 *Op. cit.*, pág. 37.

lectas y profundamente religiosas, como San Pablo y los místicos (Cf. *Ibid.*, 441). Unamuno considera el ideal de la mística como un anhelo de librarse de la ley externa conquistando la libertad interior; pues la ley hace esclavos del pecado, y la libertad, hijos de Dios [112]. "Intérnate —dice— en esa santa libertad, refúgiate en ella de las tiranías de esa costra de tu alma, y así puedes exclamar con el apóstol: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago, miserable hombre de mí. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" Si tus malas obras te asedian, opónles tu buena intención, y busca en la buena fe sacudirte de ellas" (*Nicodemo el fariseo*, O. C. IV, 24).

El pecado en el catolicismo y el protestantismo

El pensamiento de Unamuno acerca del pecado puede apreciarse de nuevo, y tal vez con más claridad que en otros lugares, en el capítulo IV *Del sentimiento*. Aquí es donde habla del pecado más reflejamente al enjuiciar la diversa importancia que tiene en el catolicismo y el protestantismo respectivamente. Toca Unamuno el tema del pecado al hacer un esbozo histórico de las vicisitudes de la escatología; ésta redúcela a la inmortalidad, que es lo específicamente cristiano. El movimiento escatológico partió de Pablo de Tarso, el judío helenizado. El dogma central de Pablo fue el de la resurrección de Cristo, como símbolo y garantía de nuestra resurrección, es decir, de nuestra inmortalidad. En torno a este dogma se formó la cristología toda. En el Concilio Niceno se libró la gran batalla contra el arrianismo, el cual habría sido la muerte del cristianismo, reduciéndolo a cosmología y a moral. Pues el Cristo niceno no es el cosmológico, ni siquiera, en rigor, el ético; es el eternizador, el deificador (Cf. O. C. IV, 510-511). Fiel a esta tradición, el cristianismo oriental o griego se ha mantenido predominantemente escatológico, en tanto que el protestantismo es predominantemente ético, y el catolicismo un compromiso entre ambas cosas, aunque predominando lo primero (Cf. *Ibid.*, 517).

---

[112] Cf. *En torno al casticismo* (IV. De mística y humanismo), O. C. III, 75 sigs. *Del sentimiento...* O. C. IV, 687-689.

En estos supuestos dogmático-históricos se basa Unamuno para enjuiciar la importancia de la preocupación por el pecado en el catolicismo y el protestantismo respectivamente. La resurrección de Cristo es, en todo caso, la prueba efectiva de la redención del hombre. No obstante, según el aspecto en que se considere al hombre necesitado de redención, se acentuará el sentido de ésta. El sentido de la redención consiste por tanto para Unamuno en salvar al hombre de la muerte, más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte (Cf. *Ibid.*, 511). La redención es la obra divina de la humana inmortalización. Y esto es —dice— lo auténtico católico, no la justificación al modo protestante (Cf. *Ibid.*, 514). Es decir, que la redención no tanto significa que Cristo mató al pecado en su carne para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios, cuanto que nos hizo solidarios consigo en la muerte para que así lo fuésemos también en la resurrección. Si la unión con Cristo nos justifica, es para hacernos inmortales. Esta es "la solidaridad entre Dios y la criatura" (Cf. *Ibid.*, 511). Por esto en el catolicismo no se da esa angustiosa preocupación por el pecado que se observa en el protestantismo; no se da, por lo menos, con tanta aparencialidad de angustia. En el catolicismo, el sentimiento del pecado es más bien sentimiento "como de algo material, infeccioso y hereditario, que se cura por el bautismo y la absolución. En Adán pecó toda su descendencia, casi materialmente, y se transmitió su pecado como una enfermedad material se transmite" (*Ibid.*, 514-515). Y no es que falte en el catolicismo una concepción ética del pecado, no; sino que se da "un compromiso entre la escatología y la moral" (*Ibid.*, 517). Lo cual implica que la moral no tiene justificación en sí misma (a diferencia del "deber" absoluto kantiano), sino que está toda en función de la inmortalidad. Esto se evidencia especialmente en la moral ascética, que es una moral negativa. "La más genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología, enderezada a la salvación del alma individual más que al mantenimiento de la sociedad" (*Ibid.*, 517). El asceta no cumple sus reglas por el valor moral de las reglas mismas, sino por salvarse. "En rigor, lo importante es no morirse, péquese o no" (*Ibid.*, 517). La confesión, como medio de remisión del pecado, hace que no se dé a éste un carácter trágico. No sin acento de ironía dice Unamuno que en el catolicismo "el verdadero pecado... es el pecado de herejía, el de pensar por cuenta propia... El pecado

más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infalibilidad nos defiende de la razón" (*Ibid.*, 518). Así concibe Unamuno el problema del pecado dentro del catolicismo.

En la acentuación del pecado por parte del protestantismo ve una "desviación ética del dogma propiamente religioso" (*Ibid.*, 511). Lo específico protestante —dice— es la justificación, es el aspecto ético. Melanchton, en sus *Loci communes*, primera obra de teología luterana, omite las especulaciones trinitaria y cristológica, que son la base dogmática de la escatología. Luego, al secularizar Kant el eticismo protestante sacando las últimas consecuencias, resultó que, debido al imperativo categórico moral, la religión pasó a ser subsidiaria de la ética, y no viceversa. Así, el protestantismo, "absorto en eso de la justificación tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, ...cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural" (*Ibid.*, 515). Este es, en suma, el juicio de Unamuno acerca de la doctrina del pecado en el protestantismo.

Pero Unamuno solamente tiene aquí en cuenta la desviación ética del concepto de pecado, iniciada ya tal vez en Melanchton y consumada por Kant. Sin embargo, además de ésta, existe también entre otras la desviación idealista y la racionalista. Que se da también en la teología protestante una concepción idealista del pecado, Unamuno no debía ignorarlo, por haber leído a Hegel y a Schleiermacher, y de manera especial a Kierkegaard. En éste debió haber conocido la refutación del idealismo teológico, por una parte, y la vuelta a la antigua concepción ortodoxa luterana, por otra. Es nuestra opinión, ya anteriormente expresada, que la concepción unamuniana del pecado tiene raíces idealistas, estando por tanto alejada, no sólo de la católica, sino también, y más aún, de la ortodoxa luterana, que es justamente la concepción de Kierkegaard [113].

---

[113] Unamuno parece haber pasado sin atención por los innumerables pasajes de Kierkegaard acerca del pecado. Esta es la impresión que se recibe al examinar los volúmenes de las obras completas utilizados por él. Sólo dos pasajes sobre el pecado he hallado subrayados: *Begrebet Angest*, IV, 288, y *Efterskrift*, VII, 462. (En este último se habla más bien de la eternidad de las penas del infierno.)

El fondo teológico del pensamiento de Kierkegaard es, no cabe duda, la teología protestante en el momento de una crisis interna. Esta crisis la constituyen la concepción pietista, por una parte, y la síntesis dogmática importada del hegelianismo, por otra. Contra esta síntesis se alza Kierkegaard reafirmando la existencia y la abismal distancia entre el hombre y Dios. Lo cual es un retorno a la antigua ortodoxia. Pues no hay que olvidar que la revolución religiosa de Lutero partió de su enérgica oposición (protesta) al espíritu del Renacimiento y del Humanismo. De aquí su tesis de la maldad natural del hombre. Sin embargo, ya Melanchton, dejando a un lado lo puramente "protestante" —la contradicción y la antítesis—, ensayó una síntesis con el espíritu humanista de su tiempo. Este es el punto de que parte Unamuno en su enjuiciamiento y crítica, tomando sólo el aspecto eticista del desarrollo. De aquí resultó el llamado "nominalismo teológico", nominalismo que disolvió la existencia religiosa del hombre —en contra del auténtico luteranismo en que el hombre existe ante Dios en calidad de pecador y justo al mismo tiempo—, acentuando el aspecto jurídico y ético. De esta forma, el hombre, no-existente delante de Dios en cuanto pecado, existe solamente en cuanto hecho justicia de Dios por pura posición *(Setzung)* divina como objeto de la voluntad salvífica. El hombre queda constituido en cuanto tal (justo) "iure divino". Este carácter jurídico de la doctrina de la justificación, unido a la concepción formal-idealista del humanismo histórico, en que se disolvió la realidad del hombre en un concepto universal idealizado, tuvo después una profunda repercusión en el idealismo alemán, sobre todo en la *Geschichtsphilosophie* de Hegel. De aquí arranca, como oposición, la actitud de Kierkegaard y su retorno a la ortodoxia. Así tenemos que el nominalismo dio por resultado la secularización de la teología protestante en el idealismo transcendental desde Kant hasta Hegel, en tanto que la antítesis dialéctica, representada por el pietismo, halló su expresión teológico-filosófica en el pensamiento existencial de Soeren Kierkegaard. Posteriormente K. Barth siguió las huellas del teólogo danés. Este aspecto existencial, ortodoxo, de la doctrina protestante del pecado es el que decimos que Unamuno pasa totalmente por alto. Ciertamente Unamuno reafirma con Kierkegaard la existencia, mas no precisamente en cuanto existencia religiosa de pecado. El existencialismo unamuniano lleva otra dirección,

no la teológica kierkegaardiana: la existencia ante Dios. En tanto que Kierkegaard, como Lutero, parte del existente pecador, Unamuno parte del existente agónico. En esta agonía, el sentimiento mítico de pecado es un ingrediente, pero la tónica es la conciencia en la antítesis de finitud-infinitud. Y en tanto que Kierkegaard, como Lutero, tiende a la superación del pecado en la vida de fe, Unamuno aspira, aun sirviéndose de ambas cosas, a la verificación de la conciencia universal en virtud de la conciencia misma. Su lema es el hambre de inmortalidad. Por tanto, el fallo no es, como en el protestantismo ortodoxo, el pecado, ese no-ser del ser ante Dios que hace antitético el existir, sino la antinomia de la conciencia, del todo y la nada dentro de la conciencia, en conflicto ontológico puro [114]. Más teología del pecado no se puede buscar en la obra de Unamuno.

La crítica unamuniana se ha esforzado, sobre todo en estos últimos años, por esclarecer el problema religioso de Unamuno. Los puntos de vista y las conclusiones han sido, como es natural, diversos y encontrados. Sin embargo, hay un punto capital que no se ha tenido en cuenta: es éste del pecado. Los críticos han estudiado la actitud religiosa de Unamuno partiendo exclusivamente del tema de la fe. Mas, sobre todo si se estudia su luteranismo, es preciso aclarar su concepción del pecado, ya que éste es el problema radical de Lutero. Del *talante* luterano de Unamuno —cual lo expuso J. L. Aranguren [115]—, no se puede dudar. Mas este talante revela más bien su sentimiento y su actitud de rebeldía frente al catolicismo oficial español [116]. Por lo demás, las obras de Unamuno carecen de toda fun-

---

114 "Es el dolor la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu...; el límite que el Universo visible pone a Dios, es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia". "La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena..." (O. C. IV, 629, 628). "Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconciente, de que trata de libertarse y de libertarnos". "La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y que yo sufro en El" (*Ibid.*, 625-626). Textos como éstos son abundantísimos en Unamuno, y son de inspiración hegeliana y panteísta, no luterana ni kierkegaardiana.

115 Cf. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, pág. 191 siguientes.

116 Cf. Cartas a González Trilla: Salamanca, 2 oct. y 12 dic. 1909.

damentación teológica luterana. Me refiero a la teología ortodoxa luterana. El Lutero a quien Unamuno admira no es el teólogo, sino el rebelde y revolucionario. Así como tampoco es el Kierkegaard teólogo quien nutre su pensamiento, sino el estético ante todo [117]. La superficialidad del luteranismo de Unamuno se echa de ver en su endeble concepción del pecado, por una parte, y por otra, en su preocupación obsesiva por la propia inmortalidad [118].

No anda descaminado Sánchez Barbudo cuando afirma que "si Unamuno se refiere, en el cap. IV *Del sentimiento,* a la "preocupación del pecado", es sólo para rechazar ésta como manía protestante", y cuando añade luego que en Unamuno no se da aquella conciencia de culpa que es en Kierkegaard el factor decisivo del *pathos* existencial, aunque sí se da como factor el sufrimiento. De aquí la "benevolencia que Unamuno tenía para sí mismo, esa rapidez para excusar sus propios defectos" [119].

Ni para Lutero ni para Kierkegaard fue problema la inmortalidad, sino la justicia de la fe que hace gratos a Dios e inmortales. De la certeza de la gracia y justicia brota espontánea la seguridad de la pervivencia en Cristo. La desesperación, empero, proviene de la viva conciencia de pecado, que es el abismo entre el hombre y Dios [120]. "Wie kriege ich einen gnädigen Gott!", he aquí el primer problema

---

117 De las obras de Kierkegaard, es *Stadier paa Livets Vei* (obra estética) la más leída por Unamuno. Volvió a releerla en 1934, a raíz de la muerte de su esposa, según consta en el volumen.

118 En carta a Nin Frías (13 dic. 1906) escribe: "Yo no sé por qué el protestantismo histórico no acaba de satisfacerme y me parece poco adecuado para los pueblos que llamamos latinos. Tiene cierta estrechez de criterio." Recuérdese cómo para Unamuno la característica religiosa de los pueblos latinos, en especial del pueblo español, es el culto a la muerte, es decir, a la inmortalidad.

119 A. SÁNCHEZ BARBUDO, *Estudios sobre Unamuno y Machado,* pág. 190.

120 Que estos aspectos esenciales en el luteranismo no se dan en Unamuno, lo ha visto con toda claridad H. LEDERER, *Miguel de Unamuno und sein religiöses Problem* (monografía inédita): "Die tiefe Zerknirschung Luthers angesichts der menschlichen Missetat ist dem Spanier vollkommen frend. Es zeigt den Untergrund einer katholischen Lebensauffasung, wenn gerade die im Protestantismus entscheidende Kluft zwischen Mensch und Gott für ihn von Anfang an keine Schrecken birgt, ja eigentlich für ihn gar nicht existiert" (pág. 41).

de Lutero. Unamuno, en cambio, divinizando la naturaleza, confunde el pecado con el dolor cósmico; con lo cual desaparece el mundo sobrenatural. J. Marías se da cuenta igualmente de que en sus obras "no aparece el tema de la creación ni el de la justificación o el de la santificación, ni tampoco el deseo vivo de la visión de Dios por Dios mismo, no como simple garantía de la propia pervivencia" [121]. Entre Unamuno y Dios no hay abismo, sino identificación en el deseo: hambre de ser Dios.

---

121 J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, pág. 147.

VI. EL CONCEPTO KIERKEGAARDIANO DE "SUSPENSION DE LO ETICO"

En los párrafos anteriores estudiamos el pecado como realidad teológica, allende las determinaciones éticas. Ya el mero hecho de caer dentro de la existencia religiosa, muestra que la esencia del pecado queda extrapuesta al ámbito de la ética. Esto lo viene a confirmar ahora el problema de la suspensión, en que se delimitan nítidamente la esfera religiosa y la esfera ética. La suspensión saca al hombre fuera del ámbito de lo ético, obligándole a una forma de obediencia que es, éticamente, pecado. Mas la voz del deber ético es, desde la esfera religiosa, tentación. Ambos campos, por tanto, se contradicen. Ahora bien, la contradicción de la ética, que presenta el deber religioso como tentación, causa la posibilidad del pecado religioso o teológico. Este pecado teológico, esencial, es el que nos ha ocupado hasta ahora; hemos visto cómo en la esfera religiosa es donde se consuma, tanto la verdadera obediencia, como la verdadera desobediencia: el pecado teológico. La conclusión que sacamos ahora es la siguiente: si se da la suspensión de lo ético como transmisión a una esfera superior en que se suprimen las categorías éticas del pecado, entonces la verdadera esencia de éste habrá que buscarla en esa esfera superior. Por esto decimos que el presente tema corrobora indirectamente toda la exposición anterior, siendo al mismo tiempo conclusión de la misma. Por otra parte, si anteriormente dijimos que la antítesis del pecado no era la virtud, sino la fe, y ahora hemos de afirmar que la fe es la razón y fundamento de la suspensión de lo ético, vemos que el tema de la suspensión nos introduce en la segunda parte de este estudio: la existencia de fe. Por esto consideramos justificada aquí la inserción de este tema como conclusión de los anteriores e introducción a los siguientes.

La suspensión de lo ético es el quicio, tanto de la existencia religiosa en el no-ser del pecado, como de la existencia religiosa en el ser de la fe. Ambas coexisten en la suspensión.

Mas, ¿en qué sentido obliga la ética al hombre? Aquí, los conceptos de individuo y sociedad, en su mutua dependencia, constituyen una dificultad no pequeña. En efecto, la ética obliga al individuo en cuanto encuadrado dentro de la sociedad. El deber ético es, según Kierkegaard, lo general, lo que obliga a la generalidad; por tanto, también al individuo como miembro de la generalidad. Ahora bien: no es el individuo miembro de la generalidad, entonces no le obliga el deber ético. El deber ético obliga al individuo sólo cuando éste coincida con la generalidad [122].

Toda ética se basa en el principio de que el individuo cae dentro del ámbito de la sociedad, de la generalidad. La ética establece normas generales respectivas a la comunidad de individuos. El individuo, dentro de la comunidad, puede disponer libremente de su persona, mas sólo en tanto en cuanto no se extraponga a la estructura general de la sociedad; el individuo puede elegirse su puesto, pero este puesto queda determinado en atención a la generalidad. Si bien el ético, al conformar sus acciones con la norma general, no por eso quiere perder su libertad personal, la integridad cerrada de su yo —lo cual se muestra en la libertad de sus determinaciones—, con todo se da en él simultáneamente la voluntad de configurarse con la generalidad, tal cual la sociedad le quiere configurar; de suerte que su tarea ética consiste precisamente en expresarse en los términos de la generalidad, en prescindir de su individualidad para hacerse generalidad; su tarea

122 Estos conceptos acerca de la obligatoriedad de la ética se fundan en una falsa concepción del individuo en relación con la sociedad; se parte del supuesto de que en las relaciones del individuo con Dios ha de quedar excluida la comunidad, y de que estas relaciones han de ser directas y exclusivas. Sin embargo, la norma general de la comunicación con Dios se da en la comunidad y a través de ella. Tampoco es cierto que el deber ético obligue sólo a la generalidad, y no al individuo aislado y en cuanto tal. Las normas éticas se dan en la sociedad para el individuo, pues el individuo es quien, obrando moralmente como miembro de la sociedad, configura el aspecto moral de ésta. Además de que, así como no hay potestad que no provenga de Dios, así tampoco norma de moralidad que de él no venga. Si, pues, la norma de moralidad proviene de Dios y obliga al individuo, no cabe aislar a éste de esa norma precisamente en su relación individual con Dios.

consiste en convertirse en individuo general, normal. La sociedad quiere hombres normales; sólo cuando el individuo es (en este sentido) normal, sólo entonces le es posible realizar lo ético. Lo ético es lo normal. El objetivo final del ético es ser "hombre paradigmático", hombre social [123]. Hasta aquí no hay dificultad. Ahora bien, la dificultad surge cuando el individuo quiere mantener su individualidad frente a la generalidad, cuando, en vez de integrarse en la comunidad, se extrapone a ella saliéndose fuera de lo ético; en una palabra, cuando se constituye en excepción. Este es el problema presentado por Kierkegaard bajo el concepto de *suspensión teleológica de lo ético.*

Este tema lo trata el teólogo danés en *Frygt og Baeven* y en *Gjentagelsen,* y también en la *Efterskrift* (VII, 221 sigs.), donde inserta un resumen conceptual de suma importancia. El motivo histórico se debe a su decisión de retirar la promesa de matrimonio dada a Regina Olsen. Para explicar esta decisión, de fatales y dramáticas consecuencias para todo el resto de la vida de Kierkegaard, tal vez bastase investigar los antecedentes psicológicos; ya aludimos a ellos más arriba. Sin embargo, el conflicto interior provocado por tal decisión, adquiere en su espíritu proporciones tan enormes, que determina toda la actitud de su existencia, siendo la fuente, tanto de sus efusiones poéticas, como de su aguda dialéctica. Sirviéndose de esta dialéctica expresa Kierkegaard la posibilidad de una relación inmediata con Dios, de la que se originan dos efectos: la extraposición del individuo a toda categoría ética y, como consecuencia, la verificación de la existencia en un estado de excepción cuya característica es la fe en el absurdo en medio de la incertidumbre y de la angustia [124].

---

123 Fuera de esto, Kierkegaard admite la posibilidad de que este hombre social se extraponga a la norma general, quiera afirmar su individualidad frente a la generalidad, mas dentro de la esfera ética. Este es el pecado ético, el cual se borra por el arrepentimiento, que mueve al individuo a reconocer su extravío y a reintegrarse al lugar que le corresponde dentro de la generalidad. El impulso a salirse fuera de la norma general constituye la tentación ética. (Cf. III, 104.)

124 Este estado de excepción, con sus características, es consecuencia necesaria de la negación de lo normativo y normal —lo ético y social en que el hombre está constituido—, y de la desvinculación de lo vital; de aquí el autoextrañamiento y la angustia subsiguiente. El hombre, ser social compuesto de materia y espíritu, no puede negar su condición sin correr el riesgo de caer en

"Una promesa de matrimonio es un voto; y retirar la promesa de matrimonio es violar el voto" (VII, 224). Este es el principio ético de que parte Kierkegaard, y según él enjuicia todo este problema que nos ocupa. Kierkegaard se sitúa por tanto en pleno rigorismo ético. Su ejemplar bíblico es la figura de Abraham.

Considerado Abraham como miembro de la comunidad humana, como individuo normal dentro de la generalidad, está obligado a cumplir los deberes éticos y sociales igual que cualquier otro individuo. Su primer deber ético es amar a sus prójimos, y ante todo a sus más próximos. Abraham está por tanto obligado a amar a Isaac. "La relación de Abraham con Isaac es, expresada en términos éticos, simplemente la siguiente: un padre está obligado a amar a su hijo más que a sí mismo. Con todo, lo ético admite en su ámbito grados diversos" (III, 107). Supuesto este principio ético, Kierkegaard quiere investigar ante todo si en la historia de Abraham es concebible una expresión superior de lo ético, de modo que su conducta sea justificable éticamente, es decir, si la obligación de amar al hijo puede quedar suspendida éticamente en virtud de otro deber ético superior sin salir fuera de la categoría de lo ético. Si esto fuese así, entonces no habría lugar para hablar de una suspensión teleológica de lo ético. El planteamiento del problema respecto a su propio deber ético de contraer matrimonio con Regina es idéntico. Trátase, pues, de establecer los límites de lo ético en su obligatoriedad respecto del individuo.

A este propósito establece Kierkegaard una comparación entre Abraham y diversas figuras de héroes trágicos: Jefté, Agamenón, Bruto [125]. Después de analizar las acciones heroicas de éstos, y de compa-

---

la desesperación existencial. Claro que una problemática y una angustia son inevitables en la existencia. Mas la perfección está en la armonización de los elementos, en la integración. El mismo Kierkegaard da testimonio de ello: "Cosa hermosa es haber nacido individuo que tiene en la comunidad su morada, su dulce calma permanente que le recibe con los brazos abiertos tan pronto como en ella quiere reposar... Pero terrible cosa haber nacido solo, fuera de la comunidad, y andar el camino sin topar en él con un solo viandante" (III, 124). Esa "dulce calma" era la constante añoranza de Kierkegaard en medio de su austera soledad.

[125] Jefté: *Jueces*, 11, 30-40. Agamenón: EURÍPIDES, *Ifigenia*. Bruto: el cónsul L. Junio Bruto, quien, según la narración de Livio, II, 4 sigs., condenó a muerte por traidores a sus dos hijos Tito y Tiberio Bruto.

rarlas con la conducta de Abraham, saca la siguiente conclusión: "La diferencia entre el héroe trágico y Abraham salta a la vista. El héroe trágico permanece aún dentro de lo ético, pues hace que una expresión de lo ético tenga su τέλος en otra expresión superior de lo ético; el héroe trágico degrada la relación ética entre padre e hijo, o hija y padre, a un sentimiento cuya dialéctica reside en su relación con la idea de moralidad. Por esto no se puede hablar aquí de una suspensión teleológica de lo ético. En Abraham se trata de algo muy distinto. Con su acción ha traspasado todo lo ético, pues tenía una relación superior fuera, y en virtud de esa relación suspendió lo ético [126]. Yo querría saber cómo es posible que la conducta de Abraham esté de acuerdo con la norma general, cómo es posible encontrar algún punto de contacto entre ambas cosas, si no es el hecho de la transgresión. No por salvar a un pueblo, no por afirmar la idea del Estado, no por aplacar a los dioses enojados, es por lo que Abraham obra. Pues de haber estado enojada la divinidad, contra Abraham sólo habríalo estado. La empresa de Abraham no está en ninguna relación con la comunidad. Es una empresa puramente privada. En tanto que al héroe trágico lo engrandece su virtud ética, a Abraham lo enaltece su exclusiva virtud personal. En toda la vida de Abraham no hay otra expresión superior de lo ético que el deber del padre de amar a su hijo... Si existía la norma general, ésta estaba corporizada en Isaac, de modo que por boca de él había de clamar: no lo hagas, que lo aniquilas todo" (III, 109).

Este es el estado de la cuestión en el límite de la ética. La conducta de Abraham no se puede justificar éticamente. ¿Cuál es, pues, el móvil de la acción de Abraham? "La voluntad de Dios y, junto con ella, su propia voluntad. La voluntad de Dios, pues le exige esa prueba de su fe; y su propia voluntad, pues quiere dar la prueba" (III, 109). Luego "es necesaria una categoría nueva para comprender a Abraham" (III, 110). Esta categoría es la relación privada del hombre con Dios en virtud de la fe. Tal relación la desconoce el paganismo; el héroe trágico no entra en relación privada con la divinidad, sino que lo ético es lo divino, y por esto en el paganismo la paradoja se armoniza con la norma general. Por tanto, juzgando la conducta de

126 La relación ética queda aquí reducida a una relación relativa en contraposición con la absoluta que le vincula a Dios. (Cf. III, 120.)

Abraham con criterio ético, no cabe decir otra cosa sino que su propósito era asesinar a Isaac; mas juzgada con criterio religioso, a la luz de la nueva categoría, hemos de confesar que su propósito era sacrificar a Isaac. La nueva categoría en la paradoja de la fe es lo único que preserva a Abraham de aparecer ante la historia como un asesino, convirtiéndole en "padre de todos los creyentes". Por esto su vida, "no sólo es lo más paradójico que se puede pensar, sino tan paradójica que ni siquiera se puede pensar. El obra en fuerza del absurdo: pues el absurdo consiste precisamente en que el individuo es superior a la generalidad" (III, 106-107) [127].

Luego la historia de Abraham contiene una suspensión teleológica de lo ético. Luego también es posible que la contenga la historia del mismo Kierkegaard [128], y por consiguiente la de cualquier individuo. El principio en que se funda la posibilidad de tal suspensión es: que el individuo es superior a la generalidad, y que hay que admitir una relación directa y personal del hombre con Dios en virtud de la fe, o, lo que es igual: que el individuo, como individuo, está en relación absoluta con el absoluto. Y ahora vamos a precisar en qué consiste en concreto esta suspensión teleológica.

---

[127] M. Thust hace notar que Kierkegaard ha transformado poéticamente la narración bíblica y también la figura de Abraham. El Abraham que presenta Kierkegaard —dice— no tiene caracteres orientales, sino que es un Abraham totalmente nórdico, a quien se podría magníficamente encuadrar dentro del paisaje nórdico. "Dieser Abraham könnte ein isländischer Gaukönig aus der Zeit der Edda sein" (Cf. M. THUST, *Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiösen*, S. 85). La imagen subconsciente que inspira a Kierkegaard la descripción de Abraham es, sin duda alguna, la de su propio padre.

[128] La teoría de la suspensión tenía para Kierkegaard el valor de una justificación dialéctica de su decisión, al mismo tiempo que le abría la posibilidad de recobrar a Regina en virtud del absurdo de la fe, así como también Abraham, suspendido de lo ético, sacrifica a Isaac en su corazón, y lo recobra en virtud del absurdo. La renuncia de Kierkegaard a su amada es una renuncia, por así decirlo, imperada; tal vez por la violencia divina que constituye al individuo en contradicción. Kierkegaard jamás renunció interiormente al amor que profesaba a Regina; así como tampoco Abraham dejó de amar a Isaac aun cuando quiso sacrificarlo. "Grande cosa es arrebatar lo eterno; pero aún mayor aferrarse a lo temporal, luego de haber renunciado a ello" (III, 70).

VIGENCIA ABSOLUTA DE LA ETICA

La paradoja de la suspensión consiste precisamente en que la norma general sigue vigente y obligando al individuo; por esto se trata de una verdadera excepción. El justificar Dios la excepción no significa que establezca una nueva norma, sino que la excepción se funda en otra excepción mayor. Dios es la suprema excepción, pues su esencia se revela precisamente en que es absolutamente distinta de la de todos los hombres, aun cuando obra a través de los hombres e incluso se hace él mismo hombre. El establece la suprema ley moral de la humanidad, en tanto que él mismo se sustrae a ella, exigiendo del hombre, cuando y como le place, la transgresión de esta ley en la obediencia de la fe. Sigue el hombre la voz de Dios en su interior, entonces, ipso facto, tiene toda la ética en contra de sí, como hemos visto en Abraham. La ética le constriñe, y sólo Dios le puede justificar. El hombre constituido en excepción no tiene ante la ética justificación posible, pues la norma de su obrar es la excepción. Es preciso creer en Dios y en su justicia, sin esperar el menor indicio de que uno es realmente justificado delante de él. La excepción pone al hombre incondicionalmente en manos de Dios, sin una correspondencia divina que haga más fácil esta entrega. De aquí se deduce que la actitud del hombre constituido en excepción no sea la de un vano orgullo, sino al contrario: la de la humildad; pues el hombre no pretende sino ser hombre como todos los demás, cumpliendo la ley moral en silencio; y, si abandona la norma de la generalidad, sólo es cediendo a la irresistible violencia divina, anhelando, no obstante, volver a la pacífica seguridad, al cobijo de la norma general [129]. "Dichoso el niño —exclama Kierkegaard— cuya madre no necesita acibararse los pechos para destetarlo" (III, 64). El retorno de la paz interior marca el momento en que se ha vuelto a restablecer el antiguo estado de las cosas. Mas en tanto esto no sucede, la vigencia de la ética se muestra en la presencia de la tentación. La ética tienta al hombre a no cumplir

[129] Véase a este respecto el detallado análisis de M. THUST, *Op. cit.*: "Das Vorbild des Glaubens, der Gehorsam der Ausnahme: der Ritter Abraham" S. 82 ff.

el deber, a fin de no caer en la culpa de la transgresión. La voz del deber teológico es tentación ante la conciencia ética del individuo; y a la inversa, el deber ético es tentación para la conciencia del deber teológico (Cf. III, 109-110). ¿Cómo puede saber, pues, el héroe, si la tentación es tentación o verdad? En esto se muestra la pureza del héroe, pues se exige de él el supremo grado de pasión, y también el martirio, pues no se le oculta que su vida, para la mayor parte de los hombres, no tiene sentido. "Etica y religiosamente sólo se llega a ser héroe haciéndose la vida inmensamente difícil, y soportándola con tesón en la intimidad" (VII, 225).

IMPARIDAD DEL INDIVIDUO CON LO ETICO

Aquí damos un paso más. No sólo la vigencia de la ética constituye la tragedia del héroe de la fe, sino además su incapacidad interna de realizar el dictado de la ética. Esta impotencia del individuo no se refiere a la imperfección de su anhelo. El hombre quiere, como dijimos antes, secundar las exigencias de la ética. La suspensión consiste en que el hombre se halla precisamente en un estado antitético al que exige la ética, en que es impar con lo ético, de suerte que, lejos de poder comenzar, se ve progresivamente impedido. Aquí no se trata de relación entre posibilidad y realidad, sino entre posibilidad e imposibilidad. La suspensión se realiza de forma tan espantosa que, a mayor instancia de la ética, mayor se hace la imparidad del individuo con tal instancia, pues la tentación hace crecer progresivamente la interna convicción del deber contrario. La mera tentación dentro de la ética no produce de suyo este patetismo. Por el solo hecho de ser tentado, Abraham no es impar con lo ético, pues puede realizarlo no obstante la tentación. La imparidad surge tan pronto como el impedimento es la instancia de aquella potencia superior que, al afirmarse absolutamente, convierte en tentación el deber ético, Si en la historia de Abraham el deber, en fuerza del absoluto, es matar a Isaac, el deber ético de no matarle es la tentación que hostiga al héroe en su imparidad. El hombre, en este caso, está libre de realizar el dictado de la ética, en el mismo sentido en que la Escritura dice que el creyente está libre de cumplir la ley. Este es el efecto de la imparidad. Y cuanto más pro-

fundamente cobra conciencia de la exigencia ética, tanto más clara se le hace la conciencia de su liberación. Y ahora agrega Kierkegaard una de esas frases suyas cuyo alcance no sabe uno hasta dónde llega: "La espantosa liberación del ejercicio de lo ético, la imparidad del individuo con lo ético, ésta suspensión de lo ético, es el pecado como estado en el hombre" (VII, 227).

El problema de la suspensión nos remite aquí de nuevo al tema del pecado. Ya dijimos al principio que la suspensión de lo ético era la ratificación indirecta de que la esencia del pecado consiste en una determinación de cualidad allende la ética. Aquí lo tenemos expresamente. Kierkegaard define el pecado como estado del hombre precisamente en el estado de imparidad con lo ético, en el estado de suspensión. Luego si el pecado es una realidad en el hombre, lo es mediante la suspensión y viceversa. Lo cual demuestra de nuevo que la ética es impotente para convencer al hombre de pecado; y si le puede convencer o acusar, no es en virtud de ella misma, sino en virtud de la relación absoluta con el absoluto, causa la suspensión. He aquí la gran paradoja: el pecado se verifica en la suspensión teleológica de lo ético, en el mismo estado en que se verifica la fe. "El pecado es una expresión decisiva de la existencia religiosa. En tanto no se ha puesto el pecado, la suspensión es un momento pasajero que se disuelve, o no pasa de ser una anomalía al margen de la vida. El pecado, en cambio, es el punto de partida de la existencia religiosa..., es el principio del orden religioso de las cosas" (VII, 227).

Dice Kierkegaard que en ninguno de los escritos pseudónimos había tratado el tema del pecado; que sólo en *Enten-Eller* (II, 214 sigs.) había dado a la categoría de la "autoelección" un cierto aspecto religioso. Igualmente, la conclusión de que "ante Dios nunca tenemos razón" (*Ibid.*, II, 301 sigs.), dice que no se refería al pecado como fundamento, sino que únicamente expresaba la disarmonía que se da entre lo finito y lo infinito. *Frygt og Baeven*, por el contrario, dice que es la obra en que ha empleado el concepto de pecado para esclarecer la suspensión ética de Abraham; sólo para esto (Cf. III, 111). Luego el pensamiento de Kierkegaard es que el pecado se da en la suspensión ética, allí donde el hombre se encuentra a solas con Dios. "El pecado es específico de una determinada esfera de la existencia: la estrictamente religiosa" (VII, 228).

IMPOSIBILIDAD DE LA MEDIACION

La suspensión se funda en que el individuo, en cuanto individuo, está en una relación absoluta con el absoluto. "Este estado excluye toda mediación, pues la mediación se verifica en virtud de lo general. Tal estado es y permanece eternamente paradójico, inaccesible al pensamiento" (III, 106). Aquí aparece claramente la oposición a Hegel [130]. Kierkegaard contrapone también en este aspecto el caso de Abraham al de los héroes trágicos. En el caso de Abraham queda excluida toda mediación; no así en el caso de los héroes [131]. Pues "Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino otra cosa: o un asesino, o un creyente" (III, 107). "Por esto —dice— puedo comprender a un héroe trágico, en tanto que no puedo comprender a Abraham, bien que en un cierto sentido sin sentido lo admiro más que a todos los otros" (III, 107).

La imposibilidad de la mediación en el caso de Abraham la funda Kierkegaard en la imposibilidad de la comunicación; Abraham no puede hablar. Para hablar hemos de expresarnos en términos generales, hemos de reproducir lo general; y si no es así, nadie puede entendernos. Mas, tan pronto como Abraham quiere expresarse en los términos generales y comunes, tiene que decir que se halla en tentación, pues éste es el único término existente en el lenguaje de la generalidad para expresar toda situación análoga a aquella en que Abraham se encuentra; o sea, que sólo puede expresarse éticamente, y la expresión ética es la palabra "tentación". Sin embargo, esto es falso, pues no se encuentra realmente en tentación (esfera ética), sino en

130 J. Wahl hace notar que *Frygt og Baeven* es la primera obra en que Kierkegaard toma posición clara contra el hegelianismo. (Cf. *Etudes...*, 188, nota.)

131 Kierkegaard supone en este punto el concepto de lo trágico según Hegel: "Ein wahrhaft tragisches Leiden hingegen wird über die handelnden Individuen nur als Folge ihrer eigenen... durch ihre Kollision schuldvollen Tat verhängt... Über der blossen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt..." (*Aesthetik*, W. Jub. Ausg. B. XIV, S. 532). Esta *Versöhnung* (también *Vermittlung*, mediación) es la que Kierkegaard excluye en el caso de Abraham.

estado de suspensión ética. Si se hallase en tentación, o no llegaría a sacrificar a Isaac o, si llegase a ello, no le quedaría otro camino que retornar a lo general, arrepentido. Por tanto, le falta todo término para expresar su estado, precisamente porque es estado de excepción. Confesar que se halla en tentación implicaría prestar resistencia al deber absoluto que sobre él pesa, en lo cual pecaría, de forma que su pecado tendría realmente el mismo valor absoluto que su deber. Por esto Abraham, creyendo, guarda silencio. La paradoja de la fe carece del miembro intermedio, del lenguaje de la generalidad, pues por una parte es la expresión del supremo egoísmo (cumplir la propia voluntad), y por otra la expresión de la suprema entrega (cumplir la voluntad de Dios). "La fe no se puede comunicar a lo general, pues quedaría suprimida. La fe es esta paradoja, y el individuo es absolutamente incapaz de hacerse entender por nadie." Luego: o el individuo se hace caballero de la fe abrazando la paradoja, o no se hace de ninguna manera (Cf. III, 110, 119-120).

INSEGURIDAD RADICAL EN EL OBRAR

Mas, ¿cómo puede saber el hombre que se halla en estado de suspensión? ¿Cómo puede saber si se halla en tentación ética, o en la esfera superior del deber teológico? La respuesta es muy sencilla: no lo puede saber de ninguna manera, pues se halla en estado de excepción allende toda norma, allende todo concepto. Esto es lo que mantiene al caballero de la fe en constante zozobra, en perpetuo insomnio. "En todo momento tiene que contar con la posibilidad de volver a lo general por el arrepentimiento, y esta posibilidad puede ser, tanto tentación, como verdad" (III, 126). La tragedia del caballero de la fe consiste en que no hay hombre, no hay instancia, capaz de sacarle al puerto de la certeza; ésta sólo se da en la generalidad, mas él existe en la excepción de la paradoja. El héroe trágico no existe en esta zozobra, pues luego de haber obrado en nombre de la generalidad, allí encuentra el sosiego. Decide Agamenón sacrificar a Ifigenia, y encuentra sosiego en la generalidad; así marcha impertérrito e sacrificarla. El caballero de la fe, empero, no tiene respaldo alguno, está abandonado a sí mismo, rodeado de tentación, y por tanto en una horrible tensión

interior. Sólo él en su individualidad puede decidir si es auténtico caballero de la fe o no lo es. Sólo su propio dolor es su único amparo (Cf. III, 126-128).

Esta inseguridad radical del hombre que se interna en los secretos senderos de la divinidad, plantea el ingente problema de la garantía en la adhesión a la fe. ¿Se da, en efecto, una garantía externa para el acto de fe, o es sólo una decisión de la pura interioridad? Este no es el lugar de tratar este problema; sin embargo, la espinosa cuestión de la suspensión teleológica puede considerarse como la base fundamental de donde arranca. Kierkegaard parte del supuesto de que se da un deber absoluto para con Dios, y con esto ya está el hombre abandonado a sí mismo en la esfera de lo teológico y divino. Tener el hombre un deber absoluto, teológico, para con Dios, significa que ante él caen todos los deberes relativos, éticos. Los conceptos filosóficos de que Kierkegaard se sirve son los de "interioridad" y "exterioridad", nuevamente en oposición al punto de vista hegeliano. No, pues, lo externo (objetividad) es superior a lo interno (subjetividad), sino al contrario. "Según la valoración ética de la vida, la tarea del individuo consiste en despojarse de la propia interioridad para expresarse en la exterioridad. Y cada vez que el individuo se resiste a ello, cada vez que retrocede o pretende pasarse a la determinación de interioridad como sentimiento, estado anímico, etc., se hace reo de pecado, hállase en tentación" (III, 118). Esta es la estructura de la vida ética. La vida religiosa, por el contrario, es interioridad, paradoja, para la estructura ética. La sustancia de la vida religiosa es la fe. La fe es la paradoja de que la interioridad es superior a la exterioridad, de que se da una interioridad inconmensurable a todo lo externo, de que esta interioridad es incluso distinta y más íntima que toda otra de contenido filosófico. Sin embargo, la fe tampoco ha de confundirse con el sentimiento, talante, idiosincrasia, *vapeurs,* etc., lo cual no pasa de ser interioridad humana, finita. "A la fe precede un movimiento de infinitud, y sólo entonces, *nec opinate,* entra la fe en fuerza del absurdo" (III, 118). Este movimiento de infinitud implica nada menos que la convicción de la absoluta ignorancia en relación con la fe. La misma ignorancia que en Sócrates es "inmensa resignación", es en el creyente infinito riesgo. Sólo cuando el hombre se sumerge en este riesgo infinito, sólo entonces puede alcanzar la fe. El riesgo se funda

en que el individuo es superior al género, en que "la relación del individuo con la comunidad va a través de su relación con el absoluto, y no su relación con el absoluto a través de su relación con la comunidad" (III, 119). Es decir, que se da un deber absoluto para con Dios, y que por él está el individuo en relación absoluta con el absoluto. Luego todo deber ético, en comparación con este deber absoluto, queda degradado a un deber meramente relativo. Esto no implica que el deber ético haya de ser suprimido, sino que recibe una nueva expresión, una expresión paradójica. Así, por ejemplo, el amor de Dios puede obligar al caballero de la fe a expresar el amor al prójimo en forma contradictoria a las exigencias del deber ético. La paradoja, empero, es causa de la incertidumbre.

ANGUSTIA SUBSIGUIENTE

Es la consecuencia necesaria de la paradoja de la suspensión. La angustia es también aquí la posibilidad de poder. El estado de suspensión sitúa al hombre en el plano de una omnímoda posibilidad. Es aquello de que para Dios todas las cosas son posibles, y el caballero de la fe no cuenta más que con Dios, pues "ha rechazado lo finito para abrazarse con lo infinito". Mas este salto no se realiza sin temor y temblor, sin angustia. De la inseguridad es de donde nace la angustia, y el caballero de la fe procede en plena inseguridad; su decisión brota de la antítesis entre el deber ético y el deber religioso, y con todo es una decisión absoluta; esta antítesis no se da en la decisión del héroe trágico; tampoco la angustia. El héroe trágico necesita lágrimas y exige lágrimas; pero ante el gesto de Abraham cesa el llanto y nos sobrecoge el "horror religioso". Mas, ¿de dónde proviene todo este horror y angustia? Simplemente de la inmensa posibilidad, tanto de alcanzar la fe, como de hundirse en las tinieblas de la reprobación. "Así como el estado del teleológicamente suspendido es de temor y temblor en el momento en que Dios le prueba, así es de angustia su estado anímico en aquella desesperada dispensa de realizar lo ético" (VII, 228). ¿Por qué? Porque, no obstante la dispensa, permanece en pie la ética con la urgencia del precepto. Esta urgencia opera como tentación en la conciencia, como amenaza de pecado. El suspendido existe individualmente en contradicción con la generali-

dad. Ahora bien, ¿existe realmente en pecado? Aquí el tema de la angustia nos vuelve de nuevo al tema del pecado. En la mentalidad de Kierkegaard, siempre que por una u otra circunstancia se dé la angustia, señal es de que también, en un aspecto u otro, se da el pecado, y viceversa. El pecado y la angustia se condicionan mutuamente. Aquí tenemos a Abraham en angustia ante la prueba, pues entonces tenemos que preguntar si no estará también en pecado. Y lo está, sin duda alguna, por dos razones: *a)* por obrar en él la ética como urgencia y tentación [132]; *b)* por estar suspendido de lo ético, pues "esta suspensión de lo ético es el pecado como estado en el hombre" (VII, 227). Luego Abraham se halla en pecado, no propiamente porque al obrar contra la ética caiga en la culpa de la transgresión (lo cual es imposible, pues está suspendido de lo ético), sino porque la ética, al acusar como pecado la obra de Abraham, siendo simultáneamente incapaz de abarcarla, remite el ámbito superior en que la existencia de Abraham se verifica. "La interioridad de pecado como angustia en la individualidad existencial es la máxima y más dolorosa lejanía de la verdad, si la verdad es la subjetividad" (VII, 228). Ahora bien: este existir de la individualidad es un existir paradójico, que transforma a aquel hombre sumido en angustia en caballero de la fe. ¿De qué forma existía entonces Abraham? Creyendo; pues la paradoja consiste en que constituye al individuo en una relación absoluta con el absoluto.

Con esto hemos llegado al fin de toda la exposición del problema del pecado en la mente de Kierkegaard: a la coexistencia del pecado y la fe en el estado de suspensión allende la ética. "La fe es aquella monstruosa paradoja capaz de convertir un asesinato en una acción santa y agradable a Dios; algo que ningún entendimiento es capaz de abarcar, pues la fe comienza allí donde cesa el pensamiento" (III, 103) [133].

---

132 "¿Peca entonces? Pues ésta (la contradicción con el orden ético) es la forma del pecado si se considera según la idea... y si lo ético está en todo momento ante él urgiéndole. Y si se niega que esta forma se pueda recibir de un modo en que no haya pecado, entonces se ha roto sobre Abraham la vara de la justicia" (III, 111).

133 Abraham es el ejemplar del hombre suspendido del ejercicio de lo ético. Mas también todo cristiano está obligado, según Kierkegaard, a realizar su existencia cristiana en virtud de una suspensión teleológica. El cristiano, por

Este confín de la existencia, que es el comienzo del existir religioso precisamente en la dialéctica de fe y pecado, es el mismo confín en que se manifiesta el hombre en poder del genio. Lo religioso es lo genial. El santo posee la genialidad de lo divino, así como el pecador la genialidad de lo satánico. La razón de ello está en la afirmación absoluta de la absoluta individualidad. Aquí es imprescindible la angustia como estado interior del individuo. Este es uno de los más típicos puntos de semejanza entre Kierkegaard y Nietzsche [134].

Ahora nos toca exponer directamente el tema de la fe, pero antes tenemos que ocuparnos del problema del conocimiento, pues también la fe es una especie de conocimiento.

---

el hecho de hacerse o ser cristiano, tiene contraído un deber absoluto para con Dios, ante el cual las categorías éticas desfallecen. A este propósito alude a los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: *Mat.*, 19, 16-30; *Luc.*, 14, 26; *I Cor.*, 7, 10-11. (Cf. III, 120-123, 129; VII, 516.)

La duración de la suspensión es indiferente; importa lo mismo que dure toda la vida, o una décima de segundo. Lo decisivo es el hecho. (Cf. VII, 226.)

134 Cf. J. WAHL, *Op. cit.*, pág. 191-193. RUTTENBECK, *Op. cit.*, pág. 250 siguientes.

LA EXISTENCIA RELIGIOSA EN EL SER DE LA FE

I. LOS ANTECEDENTES DE LA FE. LA CUESTION DEL CONOCIMIENTO

Establecer el problema del conocimiento es establecer el problema de las posibilidades del filosofar. Quizá no haya filósofo a quien en medio de sus altas especulaciones no haya alguna vez sobrecogido el fantasma de la duda como una tentación. ¿Es posible, en efecto, al hombre alcanzar la realidad pensando? La crítica del conocimiento humano, como facultad de aprehender la verdad, de asimilar intencionalmente la realidad, es la necesaria justificación de toda actividad filosófica, y muestra el grado en que todo escepticismo es superable, comience la filosofía con la admiración o, por el contrario, con la duda [1].

Prescindiendo del escepticismo griego, en los tiempos modernos fue Descartes el primero que con su duda metódica centró en el sujeto pensante el criterio de certeza de todo conocimiento especulativo. Sin embargo, ésta no fue toda la solución.

La crítica del conocimiento alcanzó en Kant su punto culminante. Saliendo al paso al racionalismo, y apoyándose en Hume, propugnó

---

[1] ¿Comienza la filosofía con la admiración o con la duda? Kierkegaard, al proponerse esta cuestión, establece las tesis siguientes: *a*) La filosofía comienza con la duda. *b*) Es preciso haber dudado para llegar a filosofar. *c*) La filosofía moderna comienza con la duda (IV, B 1, pág. 116). La admiración de que hablaron los griegos (Aristóteles: "Por la admiración han comenzado los hombres, ahora y antes, a filosofar"; y Platón: "La pasión del filósofo es la admiración") parece haber de incluir, según Kierkegaard, un elemento de duda; pues la admiración en sí misma es "una determinación inmediata que no contiene la reflexión sobre sí mismo. La duda por el contrario es una determinación de la reflexión" (Cf. *Ibid.*, pág. 112-150).

Kant ser el conocimiento lo más inmediato para el hombre que filosofe. Así estableció como problema capital de la filosofía qué cosa sea el conocimiento y en qué grado sea posible conocer. Este problema lo llevó necesariamente a esta otra pregunta antropológica: cómo es el sujeto en que se verifica el conocimiento; es decir: qué cosa es el hombre. El escepticismo inicial llevó a Kant, por el camino del subjetivismo cognoscitivo, al puro agnosticismo. Todo conocimiento sensible responde a las categorías de tiempo y espacio, formas subjetivas del pensamiento; el conocimiento se verifica a través de los sentidos; todo conocimiento es, por tanto, fenoménico: la realidad en sí es inaccesible al hombre.

A los posteriores discípulos de Kant convenció el descubrimiento del maestro, pero todos, no obstante, se esforzaron por buscar la brecha por donde fuera posible al hombre alcanzar la realidad. Los más siguieron el camino de la razón absoluta; los otros, el de la pura voluntad.

Hegel se salta la condición subjetiva del conocimiento, y por cierto, muy consciente de ello. Ya en la primera edición de su *Enzyklopädie* expresa con toda claridad que el objeto de la filosofía no es lo inmediato, porque lo concreto e inmediato repugna esencialmente al pensar filosófico; es decir, que la filosofía no debe partir, tal como lo hizo Kant, y antes que él Descartes, de la situación concreta del filósofo o pensante, sino que debe anticiparse a ella. Esta anticipación la expresa con la siguiente frase: "Das reine Sein macht den Anfang." Lo que explica a continuación de la manera siguiente: "Das reine Sein ist nun die reine Abstraktion." Partiendo de este principio pone Hegel como objeto de la filosofía el desarrollo del espíritu o razón universal, en vez del conocimiento humano. El intento de Hegel era, por tanto, superar el agnosticismo kantiano dando realidad al pensamiento; su método absoluto pretendía, mediante el pensamiento puro, establecer la identidad entre pensar y ser, dando al pensamiento por la reflexión la realidad anteriormente supuesta.

Kierkegaard y Unamuno recogen igualmente la herencia del agnosticismo kantiano, y ambos buscan una solución, pero su solución es diametralmente opuesta a la dada por Hegel. Este agnosticismo del conocimiento es en ambos autores la base de la concepción de la fe; en Kierkegaard directamente, e indirectamente en Unamuno. La com-

plicación y amplitud del tema exige expongamos a ambos autores separadamente.

SUBJETIVISMO EXISTENCIAL DEL CONOCIMIENTO

M. Slotty acierta al decir [2] que es preciso exponer a Kierkegaard como él mismo quería que se le entendiese: como teorético del conocimiento, y en especial, del conocimiento de fe; también acierta al decir que no le preocupó el problema de la objetividad del conocimiento, y si éste se funda en una base sensible o racional. Mas creemos que no es tan exacta su afirmación de que Kierkegaard no fuera un escéptico. Nosotros afirmaríamos más bien que toda la certeza kierkegaardiana, y la misma despreocupación por la crítica del conocimiento, se fundan en la íntima convicción de que el escepticismo y el agnosticismo son racionalmente insuperables, y que sólo se pueden sobrepujar mediante el tránsito a una categoría distinta, supra-racional [3]. Unamuno parte igualmente de un escepticismo fundamental, como veremos posteriormente. Si a Kierkegaard y a Unamuno no les interesa lo que el hombre conoce, sea fenómeno o noúmeno, ni el modo cómo lo conoce, es más bien porque desde el principio excluyen la posibilidad de que la crítica del conocimiento pueda llevar a un resultado positivo y definitivo. "Un fenómeno semejante —escribe

---

[2] M. SLOTTY, *Die Erkenntnislehre S. A. Kierkegaards*, S. 12, 18-19.

[3] El escepticismo de Kierkegaard (escepticismo que no superó en toda su vida, pues su pensamiento se desarrolló desde el principio hasta el fin en la misma dirección) se evidencia por las siguientes notas de los *Diarios:* "Por desgracia tengo demasiado talento para no sentir los dolores del conocimiento, para aquietarme en su dicha, y siempre fueron para mí un misterio el conocimiento que lleva a la dicha y la dicha que al conocimiento de la verdad conduce" (*D.* juli 1840). "El comercio interior del hombre, esa su parte divina, es lo importante, y no la masa de conocimientos... Ese foco es lo que yo he buscado. Tanto en el mar sin fondo de las diversiones, como en las profundidades del conocimiento, he buscado en vano echar anclas... He gustado de los frutos del árbol del conocimiento, gozándome a veces en su sabor; mas este deleite solamente era en el instante del conocimiento, y no dejaba en mí huella más profunda. Paréceme como si en lugar de haber bebido de la copa de la sabiduría, hubiese caído en ella... Y, puesto que no podía disponer todo según mi criterio, preferí retirarme a mi interior..." (*D.* 1 aug. 1835).

Kierkegaard— es la falsa opinión que se tiene del conocimiento y de sus resultados, ya que se habla de resultados objetivos, sin pensar que precisamente el filósofo es, en cuanto tal, subobjetivo en sumo grado" (*D.* aug. 1835). Por tanto, todo conocimiento objetivo es inadecuado al sujeto cognoscente; lo importante será, pues, que el sujeto conozca, prescindiendo de la objetividad de lo conocido. Con esto, el problema del conocimiento deja de ser un problema crítico, para convertirse en un problema antropológico. El conocimiento está en función del sujeto cognoscente, no del objeto conocido. Ahora bien: ¿quién es el sujeto cognoscente? La respuesta a esta pregunta constituye todo el problema del conocimiento en la mente de Kierkegaard. El planteamiento del problema en Unamuno es casi idéntico, sólo que a Unamuno le interesa además la finalidad del conocer.

"Todo saber acerca de la realidad es posibilidad; la única realidad de que un existente es más que sabedor es su propia realidad: que existe; y esta realidad es su interés absoluto" (VII, 271). El sujeto cognoscente es un existente, y el contenido más inmediato de su conocimiento es su existencia, directa y subjetivamente experimentada. El efecto de la abstracción del pensamiento es el olvido del propio existir, a trueque de obtener conocimientos objetivos; mas la exigencia ética es el inmenso interés por la propia existencia (Cf. *ibídem*).

Por tanto, Kierkegaard reduce toda la cuestión del conocimiento al conocimiento de sí mismo en cuanto existente. "Lo primero hay que aprender a conocerse a sí mismo. Sólo cuando el hombre se ha conocido de esta suerte a sí mismo, sólo entonces alcanza su vida sosiego y sentido... en el verdadero conocimiento, el que comienza con el no-conocimiento" (*D.* 1 aug. 1835). Asignando, pues, Kierkegaard al conocimiento una función ética, no una función cosmológica o científica, se sitúa en la misma línea del pensamiento socrático. Sin embargo, a pesar de haberse esforzado Sócrates con toda su energía por profundizar en el conocimiento del hombre y en el suyo propio, y haber sido celebrado a través de los siglos como el más profundo conocedor del hombre, él mismo confiesa que la razón de no investigar la naturaleza física era el no saber con toda certeza si él mismo era un monstruo, o por el contrario un ser más simple y amable, partícipe de

algo divino [4]. Bajo este principio socrático establece Kierkegaard taxativamente el ámbito de todo conocimiento: "Todo conocimiento esencial afecta a la existencia, o lo que es igual: sólo el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial, es conocimiento esencial. El conocimiento que, no dirigido hacia el interior en la reflexión de la interioridad, deja intacta la existencia, es en sustancia conocimiento fortuito, y su grado y ámbito, en realidad, indiferentes. Que el conocimiento sustancial se relacione esencialmente con la existencia, no implica la identidad abstracta de pensar y ser, ni tampoco, objetivamente, que se refiera a algo que se halla en la existencia como objeto suyo; quiere decirse más bien que el conocimiento se relaciona con el cognoscente, el cual es en sustancia un existente, y que por tanto, todo conocimiento sustancial se relaciona esencialmente con la existencia y con el existente" (VII, 165).

Este texto define con toda exactitud el problema del conocimiento en la mente de Kierkegaard. Lo único que al filósofo danés interesa es dejar bien firme que el cognoscente es un existente, y que el conocimiento se verifica en la existencia y en función de ella. El conocimiento es existencial. Ante esta cuestión central y exclusiva, se desvanecen todas las demás, y ante todo la de la objetividad del conocimiento. Esto no es escepticismo o agnosticismo expreso, pero sí tácito. ¿Cabe hablar sin embargo de la finalidad del conocimiento? En realidad tampoco, pues la finalidad vendría a redundar en la objetividad y viceversa. El hecho del conocimiento es simplemente revelación de la condición constitutiva del cognoscente: que es un existente. La existencia, como predicado inalienable de todo conocimiento, es la forma del conocimiento y la norma de su tarea, cosa distinta de una extrínseca finalidad. Luego veremos cómo, si bien Unamuno centra también el conocimiento en la existencia, no obstante pone el acento

[4] El texto de esta hermosa confesión de Sócrates es el siguiente: "Pero yo no tengo tiempo en absoluto para eso, y la causa, querido amigo, es que aún no he podido llegar a conocerme a mí mismo, según el proverbio délfico. Por esto me parece cosa ridícula ponerme a pensar en otras cosas mientras soy ignorante en eso otro. Así que dejo todo ello estar, y, aceptando lo que en general sobre este particular se cree, como digo, no me pongo a pensar en esas cosas, sino en mí mismo, a ver si soy un monstruo más horrible y espantable aún que Tifón, o un ser más apacible y simple, partícipe por naturaleza de algo noble y divino" (PLATÓN, *Fedro*).

en la finalidad. En Kierkegaard la finalidad del conocimiento, o mejor dicho, su tarea, consiste en la interiorización del autoconocimiento. El conocimiento tiene una tarea ética: "Sólo el conocimiento ético, y el ético-religioso, es por tanto conocimiento sustancial. Y todo conocimiento ético y ético-religioso es en sustancia un relacionarse con aquello de que el cognoscente existe" (VII, 165). Más allá de esta conclusión no pasará Kierkegaard jamás.

CRITICA DE LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO

Mas ahora veamos cómo critica Kierkegaard la objetividad del conocimiento y, sobre todo, el conocimiento como resultado positivo, objetivo. Con todo, si rechaza el conocimiento objetivo-positivo, no es por ser tal, sino por prescindir de la existencia y extraponerse a ella: por centrarse en algo distinto del existir en cuanto tal.

La crítica kierkegaardiana del conocimiento objetivo arranca del siguiente principio: "La veracidad de la percepción sensible es engaño" (VII, 271). Esto dice que ya lo demostró el escepticismo griego, tanto como el idealismo moderno. Ahora bien: todo conocimiento positivo, suministrado por la percepción sensible, se agrupa, según Kierkegaard, en las tres categorías siguientes: *a)* certeza sensible, *b)* saber histórico, *c)* resultado especulativo. Sin embargo, lo positivo que hay en estas tres categorías es precisamente lo falso (Cf. VII, 62).

a) Que la certeza sensible sea engaño, lo da Kierkegaard como un postulado incuestionable, no sólo del escepticismo griego, sino también de la filosofía moderna. Por tanto adopta plenamente los resultados de la *Crítica de la razón pura.*

b) La pretendida veracidad del saber histórico es también engaño en el sentido de que presume de ser la realidad, cuando precisamente el cognoscente sólo obtiene noticia de la realidad histórica luego que la ha disuelto en posibilidad; por tanto ya no la percibe como realidad, sino como posibilidad. La abstracción es posibilidad (Cf. VII, 271-272). El saber histórico da a conocer al hombre un cúmulo de noticias acerca del acontecer en el mundo, pero nada le enseña sobre sí mismo. Nada histórico es absolutamente cierto, excepto el hecho de la existencia del individuo, la cual de nuevo no es absolutamente

cierta para los demás, sino sólo para el propio individuo [5]; esto demuestra que ya no se trata de algo histórico (Cf. VII, 62-63). Por tanto, todo saber a este respecto es, a lo sumo, una aproximación, incluso el saber del individuo acerca de su propia exterioridad histórica. La razón de ello es, en parte la imposibilidad de identificarse absolutamente con lo objetivo, y en parte el hecho de que lo histórico, en cuanto ha de ser sabido, es pretérito y participa de la idealidad del recuerdo. En cambio, la realidad ética del individuo es la única realidad; mas ésta no coincide con su exterioridad histórica. Cuáles hayan sido mis diversas intenciones, es cosa que puedo saber absolutamente por toda la eternidad, pues en esto consiste precisamente la exteriorización de lo eterno en mí; esto soy yo mismo. Sin embargo, la exterioridad histórica, al momento, ya sólo se puede alcanzar aproximativamente (Cf. VII, 501).

c) El resultado especulativo es ilusión en cuanto que el sujeto existente pretende mediante el pensamiento abstraer de su propia existencia, de que es existente, queriendo ser *sub specie aeterni* (Cf. VII, 63). Aquí reaparece de nuevo la concepción kierkegaardiana de la antítesis que constituye la síntesis hombre. El hombre está compuesto de un elemento positivo y de otro negativo. Esto repercute de nuevo en el conocimiento en forma de dualismo. Kierkegaard rechaza la concepción hegeliana de la identidad entre pensar y ser, en cuanto anticipación que hace tabla rasa de la existencia. Pues en cuanto el cognoscente es existente, el conocimiento no puede menos de reproducir la condición de la existencia. Es exactamente el principio tomista: "Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente; cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis." Este "modus cognoscentis" es en Kierkegaard la existencia. Con todo, Kierkegaard discurre en este caso con categorías puramente hegelianas, pues supone que la realidad y lo único cierto es lo eterno e infinito [6].

---

[5] También Unamuno profesa el mismo subjetivismo absoluto.

[6] A Kierkegaard le falta el concepto de la analogía del ente. Por eso, negada la identidad absoluta de Hegel, sólo le queda afirmar la antítesis absoluta, la dialéctica absoluta del absoluto. Sobre esto dice A. Dempf: "Unsere Geistnatur als *tertium comparationis* mit Gott, der ein Geist ist, ist das wichtigste Fundament der *analogia entis creati et increati*... Kierkegaards ganze Paradoxlehre und falsche Dialektik des Absoluten wäre zusammengestürzt,

Esto eterno e infinito constituye en Hegel el pensamiento puro, así como en Sócrates es la eterna verdad de la pre-existencia. Mas en tanto que Sócrates se sitúa en la existencia, la cual es causa del enturbiamiento del conocimiento, Hegel prescinde de ella comenzando con el ser puro, al que corresponde el pensamiento puro, la pura abstracción. Kierkegaard retorna a Sócrates estableciendo la forma del conocimiento bajo el connotado de la existencia (el conocer existencial), en la posibilidad de un esclarecimiento progresivo mediante el método de interiorización. De esta forma, la condición concreta del conocimiento humano es la dialéctica de negatividad y positividad, de finitud e infinitud. "La negatividad del *Dasein*, o mejor dicho, la negatividad del sujeto existente (negatividad que su pensamiento ha de reproducir sustancialmente en forma adecuada), se funda en la síntesis del sujeto, en que es un espíritu infinito, existente. La infinitud y lo eterno son lo único cierto, mas en cuanto esto se da en el sujeto, hállase en el *Dasein*, y el primer resultado de ello es su engañosidad y la enorme contradicción de que lo eterno se origine, entre en el devenir" (VII, 63). El choque de la realidad con la existencia es el vicio del conocimiento. El problema es aquí el mismo que el del pecado como categoría de la existencia, y en realidad el mismo que el de la suspensión de lo ético. Pues "el sujeto existente es eterno, pero en cuanto existente es temporal" *(Ibídem)*. Lo engañoso de la infinitud consiste en que en el momento de expresarse en las categorías de la temporalidad pasa a ser posibilidad. De aquí que todo conocimiento, como expresión mediata *(vermittelt)* de la realidad, contenga un elemento de falacia, y una doble falacia la expresión externa del conocimiento. De donde, todo conocimiento de existencia es tanto positivo como negativo. La inconmensurabilidad de lo eterno con el *Dasein* constituye en el cognoscente la llaga de la negatividad. "El existente se halla en devenir..., y este constante hallarse en devenir es la astucia de la infinitud contra el *Dasein*... El incesante devenir es la incertidumbre de la vida terrena, en que todo es inseguro" (VII, 67) [7].

---

wenn er... die Ontologie der menschlichen Geistnatur eingeschaltet hätte" *(Kierkegaards Folgen*, 59-60).

[7] De aquí nace la dialéctica existencial. "Tener la vida día tras día en la decisiva dialéctica de la infinitud, y no obstante seguir viviendo: ése es el arte. La mayor parte de los hombres tienen para el uso cotidiano categorías

Con esto volvemos a la conclusión de que todo lo positivo que hay en las tres categorías mencionadas es lo falso, pues "eso positivo no expresa el estado del sujeto cognoscente en la existencia, y se refiere por tanto a un sujeto objetivo fingido. Todo sujeto es un sujeto existente, y éste ha de revelarse en todo su conocer" (VII, 62).

CRITICA DE LA IDENTIDAD DE PENSAR Y SER

La crítica kierkegaardiana de la tesis de Hegel (das reine Sein macht den Anfang) es, no cabe duda, la reafirmación del agnosticismo racional kantiano y el regreso a la crisis de la objetividad del conocimiento, en el mismo estadio en que la puso Kant [8]. Si el designio de Kant era "limitar el saber para dar lugar a la fe" [9], este mismo es el objetivo de Kierkegaard. La destrucción de la metafísica por obra de Kant iba enderezada a fundar la fe sobre un conocimiento irracional. De aquí el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica.* Es la conclusión inevitable de un escepticismo

---

cómodas, y la de la infinitud, sólo en ocasiones solemnes, es decir, que no la tienen nunca" (VII, 67 n.). Con lo cual quiere decir Kierkegaard que para la vida ordinaria nos basta el conocimiento vulgar de las cosas. El conocimiento sustancial no sería aplicable a la vida cotidiana. Exactamente igual opina Unamuno (*Del sent.*, cap. II).

[8] "El desacierto del *método* se echa de ver ya en la relación de Hegel con Kant. Un escepticismo que se incauta incluso del pensamiento, no se puede atajar sometiéndolo a un minucioso examen, pues este examen hay que hacerlo con el pensamiento, el cual está de parte de la rebelión. Lo necesario en tal caso es suspenderlo. Contestar a Kant dentro del mismo *An-sich* fantástico del pensamiento puro, es lo mismo que no contestarle. El único *An-sich* que no admite ser pensado es el existir, y con éste el pensamiento no tiene nada que ventilar" (VII, 283).

[9] Cf. J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo,* pág. 63. La comparación que establece aquí Aranguren entre la obra de Lutero y la de Kant es sumamente acertada, y es una buena orientación para englobar a Kierkegaard dentro de la misma órbita. A nuestro parecer, Kierkegaard marca el retorno al escepticismo racional kantiano frente al idealismo, no menos que el retorno al irracionalismo teológico luterano frente a la teología liberal y especulativa. Su dependencia de Hegel y de Schleiermacher son la base de su reacción contra ellos.

que no quiere hundirse definitivamente en el nihilismo. Pues si el conocimiento no es más que un fantasma, y al hombre le es imposible alcanzar la realidad mediante su estructura sensible-intelectual, entonces no quedan más que dos caminos: o la desesperación radical en el absoluto nihilismo, o el imperativo categórico de la voluntad que "quiere" poseer esa realidad racionalmente inasequible [10]. Ese imperativo categórico equivale, por así decirlo, a una "recreación" de la realidad en la fantasía y en la voluntad. Lo cual nos lleva a un tipo de fe más o menos irracional y voluntarista, que habremos de someter en lo sucesivo a minucioso análisis. La base en que ésta fe descansa es por necesidad el escepticismo agnóstico, y el potencial de que dispone, únicamente la voluntad apasionada que alcanza su meta en virtud de un salto [11]. Estas son las consecuencias últimas de la crisis del conocimiento objetivo. Kierkegaard, lo mismo que Lutero, y lo mismo que el filósofo Kant, se ve ante esta alternativa ineludible. El escepticismo filosófico de Kierkegaard es el punto de arranque de su fe patética, de manera semejante al de la fe de sus mencionados predecesores.

Esto supuesto, compréndese perfectamente la reacción de Kierkegaard contra el método hegeliano, encaminado a destruir la alternativa y la irreconciliabilidad de los extremos estableciendo la mediación

---

[10] Esto lo vio con toda clarividencia nuestro Unamuno, pues el unamunismo, en sustancia, no es más que la terquedad de la voluntad aferrándose al ser, ante el colosal fracaso de todo lo racional. "Hay en la filosofía de este hombre Kant... un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard..., el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió" (T. II, 731).

[11] Este es en Kierkegaard (y también en Unamuno bajo otro aspecto) el concepto de fe. Todo lo constructivo del pensamiento de Kierkegaard parte del concepto de "recreación" o "renacimiento", entendido ante todo en sentido evangélico. Este renacimiento no es el de la razón, sino el de la voluntad. Por esto lo primero que hace Kierkegaard es negar que "pensar sea lo mismo que crear, dar el *Dasein*". Pensar una rosa, no es producirla. Pensar y ser son una misma cosa, es decir, el ser del pensamiento, pero no el ser de la existencia. "La existencia corta aquí la ideal identidad de pensar y ser" (Cf. VII, 283-285). Ahora bien: la existencia es la condición "sine qua non" de todo renacimiento. Mas el concepto de "renacimiento" en Unamuno no se puede identificar teológicamente con el de Kierkegaard, y por consiguiente tampoco el concepto de fe.

y refundiendo la totalidad en el ser absoluto y abstracto. Pues la primera tarea de Hegel fue restablecer la unidad de pensar y ser, de modo que entre la realidad y su aprehensión no se diese una contradicción insuperable. En lo cual vio Kierkegaard el ataque más grave contra el cristianismo, contra la forma dialéctica de la fe, como hace notar Dempf [12]. En su monumental obra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* esgrimió Kierkegaard todos los recursos de su ingenio contra el sistema hegeliano de la identidad, que prescinde de la irreconciliable dialéctica del *Dasein*. Su interés primordial a este propósito es poner en claro la dialéctica del principio *(Anfang)* [13].

¿Cómo es posible un principio imprincipiado? Pues, si es principio ha tenido que principiar una vez, y, si ha principiado, ya no puede ser principio inmediato, absoluto, sino mediato [14]. Que el principio sea y no sea al mismo tiempo, como afirma Hegel [15], no se puede concebir sino como una especie de juego que sólo puede tener valor dentro de la escuela hegeliana. En todo caso se afirma que el principio del sistema es el principio absoluto. A esto pregunta Kierkegaard: ¿Cómo comienza el sistema con lo inmediato? ¿Inmediatamente? Esto —dice— es imposible, pues el sistema tiene que ser por necesidad posterior al *Dasein*, no en el sentido de que sea un sistema del *Dasein*, el cual no se puede dar, sino simplemente porque el *Dasein* es anterior a todo sistema y la primera condición. Y si todo sistema supone el *Dasein*, antes podemos decir que es el *Dasein* lo inmediato, y no el sistema. En realidad es el *Dasein* lo inmediato, ya que no entra en vigor a través de la mediación del pensamiento. El *Dasein* es incuestionable. Sin embargo, todo lo inmediato, en cuanto pensado, ya no

12 Cf. *Kierkegaards Folgen*, S. 23 ff.

13 Hegel formula su célebre postulado en los términos siguientes: "Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist; der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann" *(Enzyklopädie)*.

14 Kierkegaard alaba la obra de Trendelenburg, filósofo aristotélico y adversario de Hegel. Su mérito dice que consiste, entre otras cosas, en haber establecido el principio del movimiento como postulado imprescindible para explicar la coincidencia del pensamiento con el ser, así como sus mutuas relaciones (Cf. VII, 89; Cf. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, cap. "Die dialektische Methode"). Kierkegaard refuta a Hegel sirviéndose por manera semejante del principio de reflexión, entendida en forma de movimiento.

15 Cf. *Grosse Logik*, W. Jub. Ausg. IV, 78.

es inmediato, sino mediato. El pensamiento es la mediación entre la realidad y el sujeto pensante. Luego en cuanto la realidad es pensada, deja de ser inmediata. Luego el principio del sistema, que comienza con lo inmediato, se funda en una reflexión: la del pensamiento (Cf. VII, 90-91) [16]. Si, pues, el pensamiento se basa en la reflexión, y la reflexión es lo mediato, entonces el principio no puede ser absoluto, sino que exige una previa condición. Esta dificultad es para Kierkegaard insuperable. Un sistema del *Dasein* es imposible, pues el *Dasein* no puede ser producto de la reflexión, sino suposición de ésta. El *Dasein,* en cuanto realidad inmediata, es indemostrable. El sistema lógico, por el contrario, se funda en la reflexión del pensamiento, y por ello no se puede gloriar de poseer un principio absoluto. Este, igual que el puro ser, es una pura quimera (Cf. VII, 91).

Ahora bien: "si no puede comenzarse inmediatamente con lo inmediato, sino que el principio de lo inmediato se ha de alcanzar mediante la reflexión, ¿cómo es posible llegar a parar la reflexión, que hubo de ponerse en movimiento para alcanzar el principio? Pues es propiedad de la reflexión ser infinita" (VII, 91). Aquí intenta de nuevo Kierkegaard coartar el principio hegeliano de evolución absoluta del espíritu. Según este postulado, el ser puro es el principio absoluto, y el estadio final de la evolución fenomenológica del ser puro en este mismo ser dentro del mismo principio absoluto. En este proceso se da una doble forma de infinitud [17]. El argumento de Kierkegaard es, pues, el siguiente: si el proceso de la fenomenología del espíritu, del ser, se da en virtud de una reflexión, la cual se supone

[16] Este mismo argumento es el que emplea Kierkegaard para refutar el *cogito ergo sum,* principio de la certeza cartesiana (Cf. VII, 272-273). Igualmente Unamuno (T. II, 760-761), el cual exige como primer postulado la conciencia.

[17] Hegel distingue dos formas del proceso de infinitud: una positiva y otra negativa. Del proceso negativo no sale nada nuevo; del positivo, sí: la pura idealidad, el desarrollo del pensamiento dominado por la idea. El símbolo de la infinitud negativa es la línea recta; el de la positiva, el círculo, la línea que se cierra sobre sí misma, sin principio ni fin (Cf. *Grosse Logik,* W. Jub. Ausg. 157 ff. y 173 ff.). El proceso de la fenomenología del espíritu comprende, según Hegel, seis estadios: la simple conciencia; la autoconciencia; la razón (espíritu subjetivo); el espíritu ético; el espíritu de la religión; el espíritu absoluto (espíritu objetivo), que es el saber absoluto (Cf. *Phänomenologie des Geistes*).

infinita, ¿en qué punto de esta infinita reflexión se da el principio absoluto, el puro ser; en qué punto el proceso de la abstracción llega a ser abstracción pura?

Kierkegaard, que nunca se vio libre de las categorías lógicas de Hegel, anda también en busca del principio absoluto y del ser puro; su obsesión radica igualmente en las determinaciones de infinitud. Sólo que piensa que, si estas determinaciones de infinitud pretenden alcanzarse por el método de la abstracción, entonces sucede que se pierde la realidad, la concreción del sujeto existente, sólo en el cual pueden hacerse reales las determinaciones absolutas. Así respecto del conocimiento; si el individuo existente ha de llegar a ser partícipe de una certeza absoluta, ésta no ha de ser fruto de la abstracción de la existencia, en que la realidad objetiva del conocimiento se resuelva en el objeto puro (el ser puro) de un pensar absoluto. Tal conocimiento, en la cúspide de la objetividad, carece de contenido para el sujeto existente. Es por tanto necesario reducir la objetividad de todo conocimiento, y asimismo el pensar y el ser, a la estructura concreta del *Dasein*. Esta reducción implica en la mente de Kierkegaard un corte. Este corte no es otro que aquel de la *Crítica de la razón pura*. Kierkegaard exige el corte de la reflexión del pensamiento, pues ve que el pensamiento puro disuelve la existencia [18].

El pensamiento se corta insertando una categoría nueva, distinta de lo racional y especulativo: la pasión de la interioridad, una decisión capaz de atajar el proceso indefinido de la especulación. "Sólo cuando se ha logrado atajar la reflexión, puede verificarse el principio, y la reflexión solamente puede atajarse mediante algo totalmente distinto de lo lógico, pues es una decisión" (VII, 92). Kierkegaard niega el absoluto principio lógico, para establecer un principio absoluto moral. Aquí se da, sin duda alguna, una semejanza con Unamuno. Pero Kier-

18 "El pensamiento puro es para el existente una quimera, si la verdad ha de ser algo en que se ha de existir". "Si la filosofía de Hegel está libre de postulados, es porque profesa un postulado absurdo: el principio del pensamiento puro". "La realidad es algo intermedio entre la unidad hipotética abstracta de pensar y ser". "Para el existente el existir es el interés supremo, y la realidad, el interés por existir". "La abstracción carece de interés... El existente tiene por tanto un τέλος, y este τέλος es aquel de que habla Aristóteles al decir (*De anima*, III, 10, 2) que el νοῦς θεωρητικός es distinto del νοῦς πρακτικός τῷ τέλει" (VII, 266, 269-270).

kegaard no niega el pensamiento, sino sólo su absolutización. "Sólo cuando el principio en que se detiene la reflexión es una erupción *(Udbrud)*, de suerte que el principio absoluto brote por sí mismo, sólo entonces es incondicionado. Es, por el contrario, un corte *(Brud)* lo que corta la reflexión para que el principio pueda aparecer, entonces este principio no es absoluto, pues se ha realizado mediante una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος" (VII, 92) [19]. Esta es sinónima del salto, y consiste en hacerse subjetivo en vez de objetivo; es profundizar en el conocimiento de sí mismo mediante la reflexión de la subjetividad.

Mas antes de pasar a precisar a qué resultado final nos lleva este conocimiento de sí mismo, vamos a exponer el último punto de la crítica kierkegaardiana del conocimiento objetivo.

CRITICA DE LA IDENTIDAD DE SUJETO Y OBJETO

Del problema de la identidad de pensar y ser se deduce otro problema análogo: la relación entre sujeto y objeto, entre el yo empírico y el yo puro [20]. La crítica de Kierkegaard al principio de identidad de sujeto y objeto parte de la consideración del sujeto, del yo empírico, como única realidad dentro de la existencia. A la refutación de este principio no aporta Kierkegaard una nueva argumentación dialéctica. Sus alusiones son esporádicas en diversos pasajes, especialmente de la *Efterskrift*. Kierkegaard no se propone directamente el problema de la objetividad de nuestras percepciones, como ya hemos visto. Por esto tampoco pregunta si el objeto de la percepción sensible es algo real e independiente de la percepción misma, o, por el contrario, pura posición del sujeto; más bien es para él posibilidad [21]. Con todo,

---

[19] La expresión es de ARISTÓTELES, *Analytica posterior*, I, 7.

[20] Al yo puro llama Kierkegaard el "yo-yo". "Yo soy yo", es la tesis fundamental de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Este yo no es el individual, sino el general, el yo pensante como tal, el yo absoluto, sólo en el cual y por el cual existen todos los demás fenómenos. Este yo infinito, en cuanto carente de finitud, es para Kierkegaard un yo vacío. También Unamuno critica el "Yo" de Fichte.

[21] "Si yo pienso algo que ha hecho otro, es decir, si pienso una realidad, entonces saco esa realidad dada fuera de la realidad y la traslado a la posibi-

sus tendencias platonizantes hacen suponer que, filosóficamente, no da ningún valor objetivo a la percepción, como no lo da en absoluto a la investigación del mundo sensible, toda vez que parte de la bella poesía de la reminiscencia [22]. Todo cuanto el hombre conoce estaba ya de antemano en su interior, y la causa de la ignorancia es el olvido debido a la inclusión del espíritu en la existencia (Cf. IV, 179 sigs.). Lo cual plantea, como también vimos más arriba, el problema de la existencia en cuanto es olvido de la verdad (ignorancia), olvido culpable (pecado), y, por consiguiente, exigencia de una restauración (la renovación de la fe).

Decimos que Kierkegaard, filosóficamente, no da valor objetivo a la percepción, ni se esfuerza por investigar críticamente el problema. El conocimiento de lo objetivo que las facultades naturales puedan suministrar al hombre cede ante el conocimiento de otra realidad que es el supremo objeto del conocimiento, precisamente por constituir el supremo interés y la pasión absoluta del sujeto. Esta realidad no es otra que la trans-objetiva de la fe. Bajo este aspecto, las realidades objetivas, los objetos del mundo externo, carecen de todo interés. El conocimiento se cierra en la reflexión de la propia subjetividad. Sin embargo, la dialéctica kierkegaardiana se agudiza tan pronto como de los conceptos de sujeto y objeto se quiera hacer una unidad abstracta (Schelling), o cuando se trate de identificar el yo empírico con el yo puro (Fichte), o cuando se considere al sujeto incluido dentro de un proceso evolutivo hasta convertirse en objeto e idea universal (Hegel). Contra todas estas idealizaciones de lo subjetivo y de lo objetivo afirma Kierkegaard la existencia como realidad incontrastable. "La

---

lidad; pues una realidad pensada es una posibilidad, y, en relación con el pensamiento, es superior a la realidad, pero no en relación con la realidad misma... Si entiendo un sujeto distinto de mí, su realidad es para mí posibilidad, y esta realidad pensada se relaciona con el pensar como *(qua)* posibilidad, así como mi propio pensamiento sobre algo que aún no he hecho se relaciona con ello en cuanto que es algo que he de hacer" (VII, 276).

22 "¿Es la realidad el mundo externo? De ningún modo. Estética e intelectualmente se objeta con toda razón que lo externo no es sino engaño para aquel que no capta la idealidad... La idealidad la conozco sólo por mí mismo; históricamente no la conozco en absoluto. Todo saber histórico no aprovecha en absoluto... ¿Qué es, pues, la realidad? La idealidad. Mas, estética e intelectualmente, la idealidad es la posibilidad. Eticamente, la idealidad es la realidad en el individuo mismo" (VII, 279-280).

idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad de pensar y ser; la existencia, por el contrario, es la división. De lo cual en modo alguno se deduce que la existencia carezca de pensamiento; sin embargo, establece la división, abriendo un espacio entre sujeto y objeto, entre el pensamiento y el ser" (VII, 101). Objetivamente considerado, el pensamiento es pensamiento puro, y su objeto, objetivamente, es abstracto. Mas este pensamiento objetivo no tiene relación alguna con la subjetividad existente. De aquí que siempre quede por resolver la pregunta de cómo el sujeto existente ha de ser asumido dentro de esa objetividad, es decir, en qué punto la subjetividad concreta pasa a ser subjetividad abstracta. Kierkegaard no ve un medio de unir lo subjetivo con lo objetivo; este fenómeno es también muy típico en Unamuno, como veremos en seguida. Por eso, ante la alternativa de elegir entre ambas cosas, se quedan con la primera, de la que tienen experiencia inmediata. La subjetividad existente es subjetividad existente, y esto es lo que es cada hombre.

Kierkegaard funda la imposibilidad de unir sujeto y objeto en una sola realidad abstracta en el hecho de que el sujeto, en virtud de la existencia, se halla en devenir. El devenir del sujeto en la existencia quedaría suprimido tan pronto como el sujeto se identificase con el objeto en la mediación de la abstracción. "El camino de la reflexión objetiva convierte al sujeto en algo fortuito, y con ello a la existencia en algo indiferente... El camino de la reflexión objetiva lleva al pensamiento abstracto, a la matemática, al saber histórico de diverso género; pero se aparta progresivamente del sujeto, cuya existencia o no-existencia le son totalmente indiferentes" (VII, 161). "El final de este proceso es el yo puro, un punto matemático que carece en absoluto de existencia" (VII, 164). Kierkegaard concluye diciendo que, a pesar de todos los esfuerzos de la especulación por hacer objetivo al individuo, la existencia persiste, y también el individuo en ella.

Siendo esto así, que la tarea de todo conocimiento sustancial consiste en profundizar en el autoconocimiento mediante la reflexión de la subjetividad, quédanos aún por hacer una última pregunta y, por cierto, una pregunta decisiva: ¿A dónde nos lleva el autoconocimiento? ¿Qué nos muestra? ¿Cuál es su resultado definitivo?

El resultado de este conocimiento sustancial, que no se pierde en especulaciones acerca de la naturaleza del cosmos, ni tampoco se re-

suelve en la unidad abstracta de pensar y ser, es la comprobación de una omnímoda ignorancia: la ignorancia socrática, debida a la intrusión del espíritu en la existencia. Sin embargo, esta ignorancia carece en Sócrates de una ulterior cualificación, ya que no es ignorancia positiva, sino simple olvido de la verdad. Para despertar al conocimiento de la verdad no es necesario, según Sócrates, el salto; basta la reminiscencia mediante la interiorización; basta el maestro que despierte, que estimule al discípulo. En Kierkegaard, por el contrario, se trata de una ignorancia cualificada, ya que supone una corrupción sustancial del individuo. Es la corrupción del pecado en la existencia y por la existencia; es la reluctancia de la voluntad que rehuye el conocimiento sustancial. Este es el resultado definitivo del autoconocimiento: el hombre es ignorante y lo es por propia culpa.

En esta insondable aporía de la ceguera y perversión del conocimiento, se abre no obstante, realizado el salto, un horizonte nuevo: el de la Revelación. Esta se da en el momento en que lo eterno aparece ante los ojos del hombre, y Dios mismo descubre al discípulo la verdad. La Revelación determina la infusión de una nueva categoría que otorga, no sólo el auténtico conocimiento sustancial, sino además la disposición previa *(posse)* para conocer sustancialmente. Esta categoría es la fe, que es conocimiento de la ignorancia antecedente (pecado), y fruición de la sabiduría subsiguiente (justificación) (Cf. IV, 179 sigs.). El problema del conocimiento nos remite, a partir de aquí, a exponer el tema de la fe, culminación de todo humano conocimiento. Mas antes veamos cómo concibe Kierkegaard la razón, potencia natural del conocimiento.

EL CONCEPTO DE RAZON

Se deduce de lo anteriormente expuesto. En realidad se trata de elegir entre la razón pura y la razón práctica, o de ver qué relación puede subsistir entre ambas. Una relación tiene que darse siempre, pues la razón es dialéctica por naturaleza, como también la existencia. Con todo, el concepto de razón variará según se considere el *terminus a quo* y el *ad quem* de la actividad racional. Ya sabemos cuáles son estos términos en el idealismo: un absoluto *a quo* y un absoluto *ad quem* (alles Wirkliche ist vernünftig, alles Vernünftige ist wirklich).

Por tanto, la razón es también un concepto absoluto. En Kierkegaard, por el contrario, ni el *terminus a quo* del pensamiento es absoluto, ni tampoco el *terminus ad quem*. El *Dasein* es el *a quo*, y el *Dasein* es de nuevo el *ad quem*. La razón es, pues, un concepto relativo a la existencia, y además, la negación dialéctica del concepto de razón abstracta [23]. Esto es lo que E. Przywara llama "gebrochenes Denken gegen reines Denken". ¿Cómo se concibe, pues, esa razón existencial, dialéctica y "rota"?

Kierkegaard no rechaza lo racional en cuanto tal. En esto el irracionalismo kierkegaardiano se distingue notablemente del unamuniano. Kierkegaard rechaza la razón en cuanto abstraída de la existencia, mas no la rechaza en cuanto elemento de la dialéctica existencial [24]. Su polémica va dirigida contra el hegelianismo y, de rechazo, contra la síntesis dogmática especulativa. Unamuno rechaza igualmente la razón pura y abstracta, pero más aún la concreta raciocinante, al par que exige la presencia de esta misma razón como elemento antitético determinante de la agonía de la existencia. Esta razón, no sólo no puede llevar a ningún resultado positivo, sino que es además una potencia deletérea, disolvente; en esto se da una nueva diferencia con Kierkegaard, para quien la razón es solamente impotente, adquiriendo un ultrasentido como "razón paradójica" mediante el salto; lo cual no se da en Unamuno. La polémica unamuniana va dirigida contra la filosofía tradicional, que propugna la racionabilidad de los dogmas de fe.

---

[23] La razón absoluta de Hegel es el *absoluter Geist*. La razón relativa de Kierkegaard no se identifica con el espíritu, pues también éste es en él absoluto, no abstractamente absoluto, sino como determinación absoluta del individuo concreto. La razón en Kierkegaard consiste en existir *qua* espíritu, es decir, dentro de la dialéctica existencial.

[24] "¿Qué es el pensamiento abstracto? El pensamiento en que no se da un pensante; abstrae de todo excepto el pensamiento, y sólo éste se da en su propio medio. La existencia no es carente de pensamiento; con todo, en la existencia el pensamiento se da en medio ajeno. ¿Qué sentido tiene, pues, preguntar en el lenguaje del pensamiento abstracto por la realidad en la significación de existencia, pues la abstracción prescinde precisamente de ella? ¿Qué es el pensamiento concreto? El pensamiento en que se da un pensante y un algo determinado (en la significación de algo individuo), que es lo que se piensa; la forma de pensar en que la existencia da al pensante existente el pensamiento, y el tiempo y el espacio para pensar" (VII, 287).

Kierkegaard rechaza, pues, la razón pura, la cual ni se da ni se puede dar, primero porque en sí misma es una pura fantasía, y segundo porque disuelve la dialéctica de la existencia; sin embargo, admite la razón existencial. Esta consiste en la concreción del pensamiento, es decir, que lo general y racional se verifica en el individuo. A la razón absoluta contrapone la razón del individuo. Este es el pensante-existente. La realidad del existir consiste en definitiva, no en aniquilar el pensamiento [25], sino en penetrar de razón la existencia, existiendo *qua* espíritu *sub specie aeterni*, y con todo inmerso en el tiempo, en el devenir (Cf. VII, 264). Pues "la existencia humana tiene idea, mas no es existencia de idea. Platón puso la idea en segundo lugar, como miembro intermedio entre Dios y la materia, y el hombre, en cuanto existente, ha de participar de la idea, pero él mismo no es la idea" (VII, 285). El hombre piensa existiendo. Este concepto existencial de razón prohibe se considere a ésta como lo supremo del hombre. Antes que la razón es la existencia, y en ella "el pensamiento no es superior a la fantasía o al sentimiento, sino que está coordenado a ellos. La supremacía de la razón perturba la existencia" (VII, 300).

Sólo concebida la razón de esta forma es posible la dialéctica de la existencia y también el pensamiento dialéctico. Este se da en la medida en que la realidad permanece tal cual es. La realidad es que el hombre es una síntesis de eternidad y temporalidad, de finitud e infinitud. El pensamiento es dialéctico en cuanto afirma absolutamente la antítesis de los extremos, haciendo permanecer la pura contradicción, el abismo que la razón no es capaz de franquear. La tarea de la razón es, no disolver la antítesis, no rellenar el abismo, no reducir a síntesis los extremos, sino trazar claramente el confín de sus posibilidades mediante la profundización en el autoconocimiento. Con lo cual volvemos de nuevo al punto de partida socrático. "Filosofar era en Grecia acción; el filósofo, por tanto, un existente. Poco era lo que sabía, pero esto lo sabía a fondo, pues se ocupaba de lo mismo de la mañana a la noche" (VII, 285) [26].

---

25 "Que un existente, realmente existente, no piense en modo alguno, es pura equivocación; no cabe duda que piensa, sólo que todo lo que piensa lo piensa en relación a sí mismo, inmensamente interesado en existir" (VII, 272).

26 "El filósofo griego era un existente, y no se olvidaba de ello..., mas

El confín del pensamiento existencial es la rotura, la aporía del mismo. Al pensamiento dialéctico llama Przywara "aporético", ya que no se extiende en dimensión lineal de pasado-presente-futuro (dialéctica rectilínea de Hegel), sino que se represa y estanca en el confín indefinible del devenir: el momento. Este es lo "inefable" en que se acumula toda aquella dimensión. De aquí que la razón, en vez de remontarse a las alturas de la abstracción, se sumerja progresivamente en el autoconocimiento, que es la dimensión del existir. En esto consiste el penetrar de razón la existencia; es llenarse de la conciencia de existir. De esta forma la razón va a buscar la profundidad del vivir, que es revelación de su propia insuficiencia, de donde nace el pensamiento de pasión, patético o aporético [27].

Mas la razón, considerada como pasión, ya no es propiamente razón, sino algo que está sobre la razón, que rompe sus barreras. Aquí vemos cómo el pensamiento aporético-dialéctico, pensamiento "quebrado" en sí mismo, se transforma prácticamente en energía vital, en pasión, que hace estallar el ámbito de lo puramente racional. El salto de la razón pura a la razón práctica es una explosión en virtud de la pasión del pensamiento existencial. Este es por necesidad "para-dójico", es decir, ultra-real. Kierkegaard no se cansa de repetir esta

también era un pensante; pero tan pronto como se daba cuenta de que precisamente la existencia como medio le impedía constantemente la continuidad del pensamiento, pues lo ponía dentro del devenir, se deshacía del cuerpo a fin de poder pensar en realidad. El filósofo moderno se burla, arrogante, de tal puerilidad, como si no estuviera convencido de que, si pensar y ser son la misma cosa, no merece la pena ser lo que se piensa" (VII, 265). "El pensamiento puro habría de causar un suicidio tras otro. Pues el suicidio es la única consecuencia existencial (Existents-Consequents) del pensamiento puro..." (frase citada por Unamuno, T. II, 834). "Sin embargo, existir en realidad, penetrar de conciencia la existencia trascendiéndola a la vez infinitamente, estar presente en ella y, en devenir: esto sí que es difícil..." (VII, 264).

[27] E. Przywara expone con su acostumbrada profundidad la problemática de este pensamiento aporético. Transcribimos una de sus frases de más denso contenido: "Das Tiefere der gesamten aporetischen Mentalität (ist): das ausdrückliche Nicht-Hindurch des bewältigenden reinen Denkens, die Gebrochenheit und Begrenzheit der Denkbewegung, die tiefere Lebendigkeit des lebendigen Denkens als des lebendigen Inneseins und praktischen Lebens (nicht nur Er-lebens) der Tiefe des Lebens: seiner Ungenüge in sich selbst. Das lebendige Denken ist: gebrochenes Denken gegen reines Denken..., ein zuletzt versagendes Denken" (*Das Geheimnis Kierkegaards*, S. 20-21).

propiedad de la razón. Mas, ¿es que la razón existencial no versa acerca de la realidad? Sí que versa acerca de ella; pero ésta no es la realidad universalmente admitida, la δόξα, lo vulgarmente aparente, sino una realidad trascendental, una παρά-δοξα. Por ser paradójica esta razón, es incuestionable, pues no tiene otra razón que la de ser. La razón de la existencia no se puede buscar o fundar en un supuesto racional; la existencia misma es el supuesto, y su razón, paradójica (allende toda racionabilidad). El *Dasein* es necesariamente paradójico por caer fuera de lo universalmente racional.

Esta paradoja constituye la pasión del pensamiento. Ahora bien, toda pasión, elevada a su potenciación suprema, quiere su propia ruina. La pasión es un fuego que se devora devorando. Este mismo es el destino de la razón. La diferencia entre la razón absoluta y la existencial es semejante a la diferencia entre una línea recta y una curva. El no poder abandonar la existencia hace a la razón limitar su movimiento, replegarse sobre sí misma y reflejarse en la hondura del existir. Aquí es donde se convierte en movimiento pasional al choque con el confín de la existencia. Por esto dice Kierkegaard que la suprema pasión de la razón es buscar el choque aun cuando de ahí se siga su ruina. "La suprema paradoja del pensamiento es querer descubrir algo que por sí mismo no puede pensar" (IV, 204). Este es el momento en que el pensante salta de la razón pura a la razón práctica. Sólo la razón práctica puede descubrir lo desconocido, pues lo desconocido es el confín, y éste supone lo absolutamente diverso. La razón práctica es razón de fe. La razón pura no puede pensar lo absolutamente diverso. Para pensarlo ha de entrar en una esfera ultrarracional. Esta es la esfera del conocimiento paradójico y pasional: el conocimiento de la fe. Este descubre el contenido de la existencia en su doble realidad: en la negatividad del pecado y en la positividad de su negación: la fe. La fe es una realidad paradójica porque trasciende la barrera del pensamiento.

Sólo teniendo en cuenta todos estos supuestos, podemos pasar a exponer el tema de la fe directamente. Pero antes expongamos el problema del conocimiento en Unamuno.

II. LA TEORIA UNAMUNIANA DEL CONOCIMIENTO

Explicábamos anteriormente cómo el punto de partida de la cuestión del conocimiento es en Kierkegaard y en Unamuno idéntico. Ambos recogen la herencia de Kant, ambos rechazan el idealismo, ambos centran el conocimiento en la esfera de la existencia, pasando por alto la crítica de la objetividad del mismo. Que esto supone un escepticismo fundamental, también nos esforzamos por demostrarlo. El escepticismo unamuniano, por lo demás, presenta rasgos mucho más vigorosos que el de Kierkegaard, pues desespera totalmente de la razón como medio del conocimiento real. Acabamos de ver cómo Kierkegaard es más mitigado en este aspecto.

Sin embargo, en tanto que Kierkegaard asigna al conocimiento existencial una tarea ética —el conocimiento de sí mismo al estilo socrático, rechazando la objetividad y toda identidad idealista—, Unamuno le otorga una doble función: 1) conocimiento de sí mismo, mas no en sentido ético, sino en sentido onto-psíquico, es decir: certificación inmediata del propio ser en la autorreflexión de la conciencia; 2) conocimiento del ambiente del mundo como medio de autoconservación y autoverificación; es el conocimiento bio-pragmático en la existencia.

Por tanto, si bien el punto de partida coincide en ambos, la coincidencia no es más que en el punto de partida. La órbita del pensamiento de Kierkegaard es distinta de la órbita del pensamiento de Unamuno. Es un fenómeno que ocurre con frecuencia entre ambos pensadores; se da una confluencia en la problemática, pero luego ésta se desarrolla en direcciones distintas. Lo cual demuestra que ambos persiguen objetivos diversos. Así, en esta cuestión, la meta de Kier-

kegaard es, una vez centrado el conocimiento en la condición existencial del cognoscente, llevar a éste, por la profundización del conocimiento de sí mismo, a una situación-límite en que se revele la omnímoda ignorancia, una ignorancia que, por ser culpable, exige la infusión de una nueva categoría cognoscitiva. De esta forma, la aporía del conocimiento, el agnosticismo radical, lleva a Kierkegaard al salto a la fe, pasión de una razón paradójica. El objetivo de Unamuno es otro, inmensamente más subjetivista que el de Kierkegaard. Unamuno quiere ante todo saber en qué grado el autoconocimiento puede certificarle de su propia realidad onto-psíquica, de su autoconciencia; quiere convencerse de que existe en realidad, pues su escepticismo arranca de esta sutil intimidad, y arranca de ella en virtud de la problemática de la conciencia. Kierkegaard no se ocupa en absoluto de esto. En segundo lugar, quiere saber Unamuno cuáles son sus posibilidades de subsistencia en el mundo ambiente, y cómo este ambiente puede garantizarle de nuevo la permanencia en el ser. Pues la tragedia de Unamuno comienza tan pronto como se da cuenta de que no es todo lo que quiere ser. La concepción del conocimiento es por tanto en Unamuno eminentemente biológica, bien que también alcanza la dimensión de la trascendencia. Sin embargo, el problema del conocimiento no se enlaza en Unamuno con el problema de la fe. En una palabra: Unamuno quiere saber en qué grado el conocimiento puede garantizarle la eternidad de su ser personal, de su propia conciencia.

Supuesta esta orientación general, vamos a exponer estos dos aspectos del problema unamuniano del conocimiento. Al final, analizaremos, así como en Kierkegaard, el concepto de razón.

EL CONOCIMIENTO COMO AUTOPERCEPCION

En el párrafo dedicado al problema de la conciencia expusimos cómo la raíz más íntima de toda la problemática unamuniana era el problema de la autopercepción, precisamente porque ésta consiste en un dualismo, en una antítesis. Todo lo que ha de ser percibido ha de ser objetivado; mas ¿cabe conocer lo objetivo como objetivo? ¿No es preciso informar para conocer? Pero informar, ¿no es subjetivizar?

Luego lo objetivo, al ser conocido, ha de ser conocido como subjetivo; pero en el mismo momento carece de los caracteres de la objetividad, y no hay medio de dar contenido al conocimiento. El problema consiste en la imposibilidad de una captación real del objeto por parte del sujeto. Que el conocimiento consista precisamente en una asimilación intencional del objeto por el sujeto cognoscente en virtud de la organización intelectual humana de valor universal, es cosa que no llega a concebir —en su función de objetividad— ningún pensador subjetivista, como no la conciben ni Kierkegaard ni Unamuno. Según Unamuno, el hombre sólo puede ser sujeto de sí mismo por ser una realidad vital autoconsciente encerrada en sí misma. Esto excluye, no sólo ser objeto de los demás y de lo demás, sino incluso de sí mismo. Este es el problema del dualismo de sujeto y objeto, ante todo dentro de la conciencia. Sin embargo, al abordar Unamuno el problema del conocimiento, y por cierto en su núcleo más radical, la primera pregunta que se propone es la siguiente: ¿Cómo me conozco yo a mí mismo, y en qué medio? La respuesta de Kierkegaard sería: como existente en la existencia. Mas Unamuno hila en este punto más delgado, y hace del "cómo" la cuestión de la posibilidad primaria del conocerse, y del "medio" deduce nada menos que el problema aporético de la conciencia, el cual, a su vez, redunda en el problema ontológico más universal: por qué el ser es ser, y no más bien nada; por qué mi ser es limitado, y no más bien ilimitado, ya que ser limitado es tener ser y nada al mismo tiempo.

La pregunta de cómo yo me conozco a mí mismo y en qué medio, no tiene en realidad solución objetiva para Unamuno, pues, como dijimos antes, el problema de la conciencia es para él un problema aporético. Por tanto, todo su sistema (pues su filosofía es un sistema) está montado sobre un puro subjetivismo, como también lo está, en el fondo, el de Kierkegaard, cuya filosofía es igualmente un sistema de la subjetividad [28]. Todo lo que aquí afirmemos acerca del problema unamuniano del conocimiento no es más que una conclusión del problema de la conciencia expuesto al principio. Y así como se aferra al hecho de la conciencia, como suprema realidad onto-psíquica de que dispone, asimismo se aferra al hecho escueto de su autoconocimiento,

[28] Cf. A. DEMPF, *Kierkegaards Folgen*, S. 9-10, 36-38.

como principio de todo otro conocimiento. El conocimiento de sí mismo, como certificación inmediata del propio ser en la autorreflexión de la conciencia, es el primer postulado de la filosofía de Unamuno. Por esto, el problema del conocimiento en cuanto tal no le interesa; lo único importante es que el hombre se conoce, que se palpa a sí mismo, y, también, que percibe otros yos y otros objetos, pero en sí. Ahora bien, qué son esos objetos, o cómo se verifica el conocimiento de ellos y del propio yo, son preguntas ociosas. Qué cosa sea el propio yo, es una experiencia inmediata coincidente con el autoconocimiento, y teorizar sobre ella es intento tan vano como pretender hacer, como dice Kierkegaard, un sistema del *Dasein* [29]. Por esto no establece sobre el conocimiento teoría alguna, sino que lo toma como intuición inmediata del propio yo, en la cual va ya incluida la experiencia consciente del mundo externo. De aquí que el problema fundamental de la filosofía de Unamuno sea la conciencia antes que el hombre concreto y existente. El autoconocimiento es la realidad primera y primordial. Este nos da la vivencia inmediata del propio ser, de contenido universal. Al revelárseme mi yo a mi conciencia, se me revela juntamente todo el universo, pues no lo conozco sino en mi conciencia: "Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones" (T. II, 906). El conocimiento se reduce, por tanto, en Unamuno a un absoluto "panyoísmo" consciente que hace recordar a Platón y a Hegel [30]. La conciencia de sí mismo es conciencia del uni-

[29] El individuo existente es un postulado que no se puede demostrar, ni es necesario. "La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones" (*Plenitud...*, T. I, 577), dice Unamuno repitiendo a Kierkegaard. "Es imposible hacer un sistema del *Dasein*... El *Dasein* mismo es un sistema" (VII, 97), dice Kierkegaard. Esta afirmación se funda en que el *Dasein* es una realidad superior a todas las pruebas del mismo (para-doja); por tanto, probarlo es absurdo, así como un salto deducir de la esencia la existencia (Cf. VII, 288-289, 475-476). Kierkegaard parte del "sí mismo" existente con una pasión infinita; Unamuno, del yo autoconsciente (también existente), bajo el escepticismo de una duda que hay que superar con la voluntad. Este mismo es el postulado de Dios como existencia en ambos autores.

[30] Sobre esta inmanencia del conocimiento en el yo consciente, en el espíritu, escribe Hegel: "Der Geist des Menschen selbst ist die Quelle, wodurch wir uns nach Plato des Göttlichen bewusst werden; er enthält das Wesentliche selbst in sich. Um das Göttliche kennen zu lernen, muss man es aus sich zum

verso, y la proyección de la misma al exterior, objetivada, es, por así decirlo, la conciencia de los "yos" ajenos, de los semejantes, y de todos los seres vivientes. Sabemos que hay individuos, nuestros semejantes, que sienten, y viven, y piensan, y obran como nosotros, porque sabemos que existimos, vivimos, pensamos y obramos nosotros mismos. Y este conocimiento interior de nuestros semejantes es tanto mayor y más profundo cuanto mayor y más profundo es el conocimiento que de nosotros mismos vamos adquiriendo. "Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro, y en que el sentirse se identifica con el serse, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes..." "El proceso de personalización y objetivación de todo lo externo, fenoménico y objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía" (T. II, 856-857).

Bajo este subjetivismo radical, y descartando desde el principio la crítica de la objetividad del conocimiento, considera Unamuno la autopercepción como el dato de certeza más indiscutible. El supremo criterio de certeza es la percepción subjetiva de la propia subjetividad [31]. Esta nunca puede ser ilusión. La ilusión se da cuando se tiene por objetivo y real algo que no es más que subjetivo. Sin embargo, si lo

---

Bewusstsein bringen. Plato sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sei nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sei immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so dass er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickele" (Jub. Ausg. B. 18, 202 ff.). La inmanencia del conocimiento exige necesariamente la inmanencia de la idea de Dios. En la terminología de Unamuno, la conciencia de sí mismo implica, además de la conciencia del universo, la conciencia de Dios.

31 No obstante, esto no tranquiliza del todo a Unamuno, toda vez que considera la conciencia bajo la posibilidad de su antítesis: la inconciencia. ¿No será toda conciencia un sueño, sueño de conciencia en la inconciencia? (Cf. *Conversación segunda*, T. I, 545 sigs.; *Vida...*, T. II, 244, 345-363). La radical afirmación de la conciencia implica por tanto en Unamuno un escepticismo que no supera con la razón sino con la voluntad. Lo verdaderamente real es lo que obra, aunque esto sea un ente de ficción (Cf. *Vida...*, T. II, 184). Este escepticismo de Unamuno se da también en Kierkegaard bajo otro aspecto. Lo que en Unamuno es escepticismo encubierto por una voluntad de oposición y protesta (Cf. *Del sent.*, cap. XI), es en Kierkegaard pasión en virtud de una decisión tomada en el tiempo con repercusión de eternidad (Cf. XII, 295-296). La pasión de Kierkegaard es la actitud religiosa en la existencia (Cf. VII, 306).

único real es lo subjetivo, entonces queda necesariamente excluida toda ilusión. Esto lo formula Kierkegaard diciendo que la subjetividad es la verdad (Cf. VII, 157). "Nada es más seguro —dice Unamuno— que aquello de que se tiene experiencia inmediata." De esta forma, las ilusiones de don Quijote son la imagen más perfecta de la realidad (Cf. *Vida...*, T. II, 205).

Sin embargo, esta forma de certeza subjetiva, adquirida por el conocimiento de la propia subjetividad consciente, es muy distinta de la certeza cartesiana en virtud del pensamiento. Unamuno no deriva como Descartes del "ser pensante" la certificación del ser individual, sino del "ser autoconsciente". En realidad, la conciencia inmediata de sí mismo es anterior a todo pensamiento; es ante todo sentirse íntimamente. Este autosentimiento de la autoconciencia no es una objetivación interior del propio ser a la manera de la idea de sí mismo obtenida por la reflexión del pensamiento, en que ya se expresa de manera mediata el autosentimiento, sino una forma de percepción mucho más originaria; en ella se revela el ser en su inmediación. Por esto rechaza Unamuno el criterio de certeza establecido por Descartes, revocándolo a su último fundamento. El *ego* implícito del entimema *ego cogito, ergo ego sum* es un *ego* irreal e ideal; y el *sum*, su existencia, algo irreal también. *Cogito ergo sum* no puede querer decir sino *cogito ergo sum cogitans;* el ser del *sum* que se deriva del *cogito* no es más que un conocer. Este es un conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es pensar, sino vivir, porque también viven los que piensan. Para Unamuno la verdad sería: *sum, ergo cogito,* aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar es ante todo conciencia de ser; no es posible un pensamiento puro sin conciencia de sí, ni cabe conocimiento puro sin sentimiento. El pensamiento se siente, y se siente uno a sí mismo, a la vez que se conoce y se quiere. Por tanto debió decir Descartes: "siento, luego soy"; o "quiero, luego soy" (Cf. T. II, 760-761) [32].

---

32 Kierkegaard argumenta de manera análoga a Unamuno: "La frase de Descartes: pienso, luego soy, es, lógicamente considerada, un juego de palabras; pues este "soy", lógicamente no significa otra cosa que: soy pensante, o pienso" (*D.* 1844). En la *Efterskrift* desarrolla el argumento. Deducir del pensamiento el *Dasein* es una contradicción, pues el pensamiento aparta precisamente el *Dasein* de lo real, y piensa disolviendo lo real, convirtiendo lo

De todo esto se deduce que para Unamuno la autopercepción, la conciencia, el yo, la persona [33], constituyen la realidad íntima del hombre, y que ésta consiste esencialmente en percibirse. El yo no se concibe sino consciente, ni tampoco la conciencia sino como conciencia del yo. Por otra parte, esta autopercepción o "yo" empírico interno (distinto no sólo del "yo" puro de Fichte, sino también del "yo" empírico de Kierkegaard, pues la experiencia del yo no la centra Kierkegaard en la autopercepción, sino en la existencia) es, además de percepción del universo, conciencia de Dios. Dios es el yo universal, creado por el supremo esfuerzo de la conciencia en su proyección al infinito [34].

Este yo-universo es, por tanto, un yo único, insustituible, total. La razón es, que la única realidad es la conciencia, y ésta no puede ser más que una, pues la experiencia de otras distintas supondría una información de las mismas; yo habría de ser yo dentro y fuera de mí. Sin embargo, mi experiencia íntima me hace atribuir conciencia

---

real en lo posible. Si el yo del *cogito* de Descartes se refiere a un solo individuo, entonces la frase no demuestra nada. Pues mientras sea yo el que pienso, no es maravilla que yo sea o exista. La existencia es en todo caso la suposición del pensamiento. El existente, en cuanto pensante, piensa en relación a sí mismo, inmensamente interesado en existir (Cf. VII, 272-274).

33 Sobre los conceptos de individuo y persona habla Unamuno en un artículo titulado *El individualismo español*. Dice que la noción de persona se refiere más bien al contenido, y la de individuo, al continente espiritual. La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia afuera; presenta nuestra finitud. La personalidad se refiere principalmente a lo limitado, a la sustancia interior; presenta nuestra infinitud. Cf. *Ibid.*, T. I, 441-443. J. MARÍAS, *M. de Unamuno*, pág. 183 sigs.

34 Nótese en este punto la semejanza y la desemejanza con el idealismo hegeliano. La suprema universalización del espíritu implica en Hegel la disolución de la subjetividad. En Unamuno ambas cosas coinciden; el espíritu universal o Dios es la verificación del universo en la conciencia individual. El concepto de espíritu universal equivale en Unamuno al concepto (mejor experiencia) de Dios en el hombre. Esta experiencia subjetiva de Dios es la que universaliza o diviniza al hombre. Sin embargo, tanto el espíritu universal, como la idea de Dios, no son realidades en sí, ni abstractas ni objetivas, sino proyecciones subjetivas de la conciencia. Pues, así como la teología, al tratar de Dios, no hace sino proyectar el ser humano y terrestre del hombre a las alturas del cielo, así la metafísica, al tratar del espíritu universal, no hace sino transformar en un ser abstracto el ser concreto del hombre. Unamuno niega el espíritu objetivo absoluto, para afirmar la conciencia subjetiva absoluta.

semejante a la mía, por objetivación, a los seres que, fuera de mí, veo actuar por manera semejante.

De esta suerte puedo atribuir conciencia a cada uno de los seres del universo, siendo Dios el soporte de las conciencias todas, la Conciencia del Universo. Este es el problema unamuniano de la autopercepción. Como vemos, la distancia que en este punto nos separa de Kierkegaard es enorme. Lo que en Kierkegaard no pasaba de ser una reflexión ética o ético-existencial, previa para el salto a la fe, ha resultado en Unamuno nada menos que un panteísmo de la conciencia. El problema de la autopercepción engloba en Unamuno todo el ámbito de su ontología, pues, faltando por una parte el concepto del ente análogo, no existe tampoco la antítesis de finito e infinito, de hombre y Dios, sino que se da un auténtico proceso de idealización panteísta. Esto tendremos ocasión de comprobarlo en lo sucesivo. Unamuno, en el conjunto de su pensamiento, está más próximo a Hegel que a Kierkegaard. La dialéctica existencial unamuniana se verifica entre la conciencia individual y la conciencia universal. El hombre suspira por ser Dios. Mas, de aquí aún se deduce otro problema importante. Si la única realidad es la conciencia, ¿en qué sentido puede hablarse de un interaccionismo entre el yo y el mundo? ¿En qué sentido es objetivo el mundo? ¿Son reales las cosas que en él se dan? También esta pregunta se la proponía Kierkegaard (VII, 279), negándola, pues se refugiaba en la idealidad de la subjetividad. Unamuno se muestra vacilante al ver que no puede prescindir de lo externo, pues define su propio ser: "Yo y el mundo nos hacemos mutuamente." Sin embargo, apenas cabe concebir que Unamuno conceda teóricamente al mundo externo realidad objetiva independiente de la de ser percibido en la conciencia. Pues "es la conciencia el núcleo del recíproco juego entre mi mundo exterior y mi mundo interior". La interacción es innegable, pero el mundo exterior no puede ser exterior si no es antes mío [35].

---

35 En la imposibilidad de tratar aquí este tema por extenso, remitimos a los siguientes lugares de UNAMUNO: *Del sent.*, T. II, 735, 736, 738; *Civilización y cultura*, T. I, 303-310; *Intelectualidad y espiritualidad*, T. I, 519-533. Cf. J. MARÍAS, *Op. cit.*, pág. 171 sigs.

EL CONOCIMIENTO COMO NECESIDAD DE LA EXISTENCIA

El segundo estadio de la consideración del conocimiento es la necesidad del hombre de verificarse en la existencia. La esencia del hombre consiste en el conato de ser y serlo todo (Cf. T. II, 734) [36]. El individuo toma conciencia de sí por la reflexión sobre sí mismo. Este es el conocimiento interno como autopercepción. Mas a este conocimiento interno sigue el externo, el del ambiente en que la conciencia o yo se verifica; éste es el conocimiento de la existencia, el cual tiene una función teleológica y pragmática. Kierkegaard reducía el conocimiento a la condición existencial del cognoscente, y, oponiéndolo al conocimiento abstracto, que prescinde de esta condición, limitábase a subrayar la forma concreta del conocer. A Unamuno esto no le basta, pues allende el hecho de la existencia busca la finalidad de la misma. Si, pues, el autoconocimiento me manifiesta que soy o existo, he de saber también para qué existo. Esto lo sabré si atiendo a lo que fuera de mí soy capaz de conocer. El conocimiento de lo externo marca la medida en que el yo, el individuo, puede realizarse fuera de sí, el ámbito a que puede extender la conciencia que ansía serlo todo; por esto, el problema unamuniano del conocimiento implica la esfera de lo ontológico, en tanto que en Kierkegaard se reduce al ámbito de lo ético.

"Todos los hombres se empeñan por naturaleza en conocer", dice Unamuno citando a Aristóteles. Ahora bien: esta necesidad natural de conocer es práctica y teorética; la una es "la necesidad de conocer

---

36 Esta definición de la esencia del hombre la basa Unamuno en las siguientes proposiciones de la *Etica* de Spinoza: "Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur." "Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam." Sin embargo, Unamuno no interpreta fielmente el pensamiento de Spinoza en este punto. El pensamiento de Spinoza no es que la esencia de las cosas consiste en el conato por permanecer en el ser, sino que el conato no es nada fuera de la esencia actual, la cual es "id quod est in se et per se concipitur"; es decir, que el conato supone la esencia actual. Este conato por permanecer en el ser lo interpreta ulteriormente Unamuno como "un apetito de divinidad", un "hambre furiosa de ser y serlo todo" (Cf. T. II, 736 sigs.). "O todo o nada" (Cf. *La locura del doctor Montarco*, T. I, 509).

para vivir", y la otra, el conocimiento "por amor al conocimiento mismo". Por tanto Unamuno comienza por la forma más elemental: el conocimiento biológico en su sentido más amplio. "Mucho se ha disputado sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparencial de las cosas... el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir... Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen en otro aspecto" (T. II, 748-749). El conocimiento está, pues, primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Este instinto ha creado los órganos adecuados, dándoles el alcance que tienen. Unamuno concibe los órganos de los sentidos como "aparatos de simplificación que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer" (T. II, 750). Esto es una consecuencia de la esencia misma del ser, consistente, según veíamos, en el conato por perseverar indefinidamente en el ser. Por tanto, en el orden de los fenómenos sólo existe para el individuo lo que éste necesita para verificarse en la existencia. "La existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal" (T. II, 751). Unamuno admite además la posibilidad de que existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y tal vez inconcebibles, pues en nada los necesitamos para conservar la propia existencia actual. El sentido del conocimiento biológico es, pues, abrir al individuo el mundo de su autoverificación, correspondiente a su naturaleza biológica. Ahora bien, el conocimiento, aun considerado pragmáticamente, no se reduce a lo biológico.

Además de este conocimiento sensitivo, producto del instinto vital, está el conocimiento de la fantasía y de la razón con una finalidad asimismo teleológica. Esta es la esfera en que el hombre se hace ser social, dotado de la facultad del lenguaje (T. II, 751-753). La fantasía es para Unamuno la potencia más fecunda y creadora del hombre; es la fragua de los ideales, de los ensueños, de las grandes revelaciones interiores, y por ella es accesible al hombre el mundo del arte, de la poesía, de la filosofía [37]. En un estadio superior, "de la fantasía brota

[37] En otro lugar dice de la fantasía que "es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos". Y en el tomo XII, pág. 173, de las obras de Kier-

la razón" (T. II, 754), que es la potencia superior del conocimiento. El conocimiento racional brota de las creaciones de la fantasía. La razón hace del sentimiento y de la fantasía conceptos y sistematiza la experiencia, teniendo sus raíces en el instinto vital. Por eso para Unamuno, lo mismo que para Kierkegaard, el auténtico pensamiento no es el pensamiento puro, sino el integrado por los diversos estratos de lo vital, el saturado de vida y de apasionamiento. Piensa el hombre, y el hombre es ante todo sentimiento y pasión [38].

Dentro de esta concepción vitalista del conocimiento está la finalidad que Unamuno asigna a la filosofía. Esta no es sino el producto de la reflexión del sujeto sobre el conjunto de datos y materiales que la experiencia sensible y el pensamiento le suministran, en busca siempre del por-qué, y más aún, del para-qué de la existencia (Cf. T. II, 730, 754-757). A esto se reduce la significación del conocimiento según Unamuno. Pues el ansia de ser, el hambre de eternidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro propio ser, conato que es nuestra misma esencia, todo eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de la humana filosofía, creada por un hombre y dirigida a otros hombres. La solución de este íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada a solucionarlo, es la que marca la pauta de toda la historia de la filosofía. Debajo del problema del conocimiento late el mismo afecto humano, así como debajo de la inquisición del por-qué de la causa no hay sino la rebusca del para-qué, de la finalidad. Todo lo demás es, o engañarse, o querer engañar a los otros (T. II, 761-764).

Así somete Unamuno todo conocimiento al problema de la finalidad de la existencia, rechazando todo intento de racionalización y todo anhelo de buscar sistemáticamente la verdad por la verdad misma. El conocimiento del mundo como ambiente del yo es un nuevo círculo reflejo en que se recrea la conciencia.

---

kegaard de su biblioteca aparece subrayada esta frase: "Todo hombre posee en mayor o menor grado aquella facultad llamada fantasía, facultad que es la primera presuposición de lo que un hombre ha de llegar a ser..."

[38] "Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro, mientras que otros piensan con todo el cuerpo y con toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida" (T. II, 741).

EL CONCEPTO DE RAZON

Prescindiendo del aspecto práctico de la razón, en cuanto es producto de la lucha por la vida a fin de conservar e imponer el propio ser en la existencia [39] (en este caso el conocimiento racional sigue siendo bio-pragmático), Unamuno abomina de la razón como potencia discursiva del conocimiento teórico. Ciertamente rechaza con Kierkegaard la razón abstracta de Hegel, mas no propiamente en cuanto razón universal abstracta, sino más bien en cuanto potencia discursiva, raciocinante, del individuo, contradistinta de la fantasía y del sentimiento, es decir, de lo vital. Unamuno repudia por tanto la razón concreta que, con sus abstracciones, mata la vida. De esta potencia individual raciocinante afirma Unamuno: 1) que no es capaz de explicar ni tampoco hacer razonables mediante el método discursivo los eternos problemas de la vida y de la filosofía; 2) que, siendo una potencia nihilista, desconoce en rigor tales problemas. Las invectivas de Unamuno contra la razón y lo racional se inspiran ante todo en su encono contra el método intelectualista de la filosofía tradicional, no contra el hegelianismo. También, inspirándose en Kierkegaard, impugna el método de Hegel. Sin embargo, Hegel nutrió su pensamiento antes que el filósofo danés, y por esto no deja de admirar en el método de la abstracción un esfuerzo titánico del espíritu humano por poseer el universo bajo la forma de la idea [40]. Unamuno comparte,

[39] "La razón, que es una potencia conservadora y que la hemos adquirido en la lucha por la vida, no ve sino lo que para conservar y afirmar esta vida nos sirve. Nosotros no conocemos sino lo que nos hace falta conocer para poder vivir" (*La locura del doctor Montarco*, T. I, 516). "La psique [es] la potencia intelectual ligada a las necesidades de la presente vida terrenal..., el conocimiento corriente, vulgar y ordinario, necesario para poder vivir, conocimiento de que se desarrolla la ciencia" (*Intelectualidad y espiritualidad*, T. I, 527).

[40] En sus primeros escritos se muestra Unamuno gran admirador de Hegel: "¡Qué hermoso fue aquel gigantesco esfuerzo de Hegel, el último titán, para escalar el cielo! ¡Qué hermoso fue aquel trabajo hercúleo por encerrar el mundo todo en fórmulas vivas, por escribir el álgebra del Universo!" (*La tradición eterna*, T. I, 33). En carta a F. Urales (1901) afirma haber aprendido el alemán en "el estupendo Hegel", quien dejó en él la más profunda huella. Más tarde, al escribir la obra *Del sentimiento*, subyugado por la lectura de

pues, con Kierkegaard la repulsión del hegelianismo, mas también el sentimiento de admiración por él. Pues Kierkegaard admiró igualmente a Hegel, a la vez que lo combatió [41]. En todo caso, la fascinación del absoluto es en Unamuno profundamente hegeliana; mas este absoluto, rechazado lo racional, es un absoluto irracional que, no obstante, exige la razón y lo racional como contradicción. Recordemos que en Hegel la contradicción desempeña también un papel importante. Unamuno opone a la razón concreta la sinrazón vital. La antítesis entre ambas es la perenne dialéctica de lo vital absoluto. Kierkegaard niega la razón abstracta, la pura idea, oponiéndole la razón del concreto existir. En tanto que Kierkegaard propugna la existencia *qua* espíritu, en que la actividad mental, la *theoria* de la existencia, es la ocupación primordial del existente, Unamuno predica una forma de existencia arracional, plenamente voluntarista. Las ideas de Unamuno referentes a la razón y a lo racional se pueden resumir en los puntos siguientes:

a) La razón es enemiga de la vida. Lo vivo, lo individual, es ininteligible. La lógica es la ciencia de la identidad. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto (Cf. T. II, 810).

b) Lo racional es lo meramente relacional. La función de la razón es relacionar elementos irracionales. Las matemáticas son la única ciencia perfecta. La dificultad proviene de que el hombre ha intentado siempre justificar racionalmente sus anhelos vitales; lo cual es una mixtificación. La lógica no se propuso hasta muy tarde el problema del conocimiento, el examen de los fundamentos metalógicos (Cf. T. II, 811).

c) En la búsqueda del absoluto la razón no puede menos de perderse en un *progressus in infinitum*. No hay razón alguna primera y suprema de las cosas. Buscar la razón de la razón, acaba en la razón de la sinrazón. Es imposible en sí un primer porqué (Cf. *Plenitud...*, T. I, 577).

Kierkegaard, impugna a Hegel, mas no sin emplear algún atenuante (Cf. T. II, 810, 828-829).

41 "Guardo —escribe— un respeto a Hegel, que ni yo mismo a veces me explico. He aprendido mucho de él, y sé que, cuantas veces a él recurra, volveré a aprender de él nuevas cosas... Su saber filosófico, su asombrosa erudición, su visión genial y todo cuanto de un filósofo se puede decir, todo esto no dejaré de reconocerlo como cualquier discípulo suyo" (*Pap.*, IV, B 54, 12).

d) La razón es una fuerza analítica disolvente. Ordena las percepciones sensibles provenientes del mundo material, pero al analizarlas, al buscar su realidad, las disuelve en lo puramente fenoménico. Lo mismo sucede cuando con ella queremos escudriñar las intuiciones imaginativas del mundo espiritual. La razón y la fantasía se oponen mutuamente (Cf. T. II, 889-890).

e) La razón acaba por disolverse a sí misma en el más absoluto escepticismo. Poner en duda su propia validez, es el triunfo supremo de la razón analítica. Ante esta razón, ni el concepto de verdad ni el de necesidad tienen consistencia; la única verdad es el relativismo (Cf. T. II, 823-824).

f) Sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Los anhelos vitales no pueden tomar formas lógicas, pero se nos plantean como se nos plantea el hambre. La razón y la fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. La voluntad y la inteligencia se necesitan, bien que ambas buscan cosas opuestas: aquélla, absorber el mundo en nosotros, y ésta, que seamos absorbidos en él (Cf. T. II, 829-832).

En suma: entre lo racional y lo vital se da una antítesis [42]. Esta antítesis es irreductible a síntesis, en cuanto realidad racional de hecho; la imaginación sí que puede soñar la síntesis, la reconciliación de la conciencia universal; mas la condición ineludible de la existencia concreta es la antítesis entre la vida y la razón, el antagonismo. Ambas, la razón y la vida, "han de asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación" [43]. Esta es la aporía en que encalla el pensamiento de Unamuno. Al exponer a Kierkegaard veíamos cómo también allí se llegaba a una aporía; en ésta, el pensamiento se inflamaba de pasión, pasión paradójica, que hacía estallar el ámbito de lo racio-

---

[42] "Vivir es una cosa, y conocer, otra; y acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital" (T. II, 759). He aquí la adaptación del principio hegeliano: todo lo racional es real, y todo lo real es racional.

[43] "Toute critique de la raison appelle nécessairement la contre-partie d'une valorisation existentielle de la raison. Et c'est là tout le drame de la connaissance: je ne peux que refuser et vouloir la raison, ou vouloir à la fois l'imagination, la *vie* et la foi, et la raison qui les nie" (F. MEYER, *Op. cit.*, pág. 81). Igualmente, J. FERRATER MORA, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, págs. 44-45.

nal. Este estallido era el salto a una categoría distinta, supra-racional, en que lo racional queda propiamente burlado. El salto, decíamos, era una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

Unamuno, sin embargo, no da este salto, sino que se queda en la lucha agónica, lucha inflamada también de pasión, pero por la lucha misma. La paradoja unamuniana no tanto consiste en la ultra-razón, cuanto en la anti-razón. Unamuno busca la fe en lo absurdo *reduplicative*, en tanto que Kierkegaard sólo *a posteriori* del conocimiento [44]. El conflicto unamuniano es un conflicto sin solución, pues la razón y la vida nunca se dan por vencidas. Luego expondremos el concepto de fe, y veremos cómo la fe unamuniana es una fe agónica.

Llegados a este punto, nos dice Unamuno, no hay más remedio que aceptar el conflicto y vivir de él. "En el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos." Este es un abrazo trágico, de donde brotará un manantial de vida, vida, por supuesto, trágica y agónica (Cf. *Del sent.*, cap. VI). El tragicismo unamuniano no encuentra el alivio de la fe.

---

[44] "La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento..." (VII, 397). Unamuno cita esta frase de Kierkegaard, pero entendida en sentido radical, reduplicativo: "La fe religiosa no es ya tan sólo irracional; es contra-racional" (T. II, 907).

III. LA DIALECTICA DE LA FE

La condición existencial precedente

Puesto que la fe aparece en Kierkegaard como una realidad eminentemente subjetiva, la suprema potenciación de la interioridad, hemos de estudiar primero la condición interior precedente del sujeto en que la fe se verifica.

Este estudio, en realidad, ya lo tenemos hecho. Todo lo expuesto hasta aquí no ha sido más que una descripción de la "condición" del individuo en cuanto carente de la realidad de la fe y referido por necesidad a ella. Toda la concepción antropológica de Kierkegaard estriba en la realidad de la fe como postulado. Si prescindimos de la fe, la imagen del hombre que nos presenta es una imagen absurda, y lo habría de ser igualmente a sus propios ojos. Pues de no tener la existencia una trascendencia eterna, sería un desatino vivirla en la tensión del infinito. "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres" (*I Cor.*, 15, 19).

La antítesis entre el paganismo y el cristianismo se funda en la fe, no tanto por su contenido objetivo, cuanto por suponer una radical transformación de la existencia. Kierkegaard no se equivoca al atribuir la feliz ingenuidad del paganismo a la falta de dimensión absoluta de la existencia. De aquí su pensamiento de que la dicha es desesperación cuando se funda en la ausencia del espíritu (Cf. XI, 139, 147, 157-159; IV, 183, 190, 221 sigs.).

En la concepción cristiana de la existencia (otra no es posible, supuesta la Revelación), la fe es, por tanto, la realidad primera, y toda la

dialéctica existencial va determinada por esta realidad. Si no tratamos de la fe al principio, fue por haber seguido un orden antropológico en la exposición, por haber partido de la condición psicológica y espiritual del hombre, y no del supuesto entitativo que determina esa condición. La fe es el *ontologice prius* de naturaleza teológica que, al verificarse en el individuo humano, condiciona su naturaleza por entero. Este individuo puede definirse como: *a)* un ser —elemento ontológico— *b)* corpóreo-psíquico —elemento material y psicológico— *c)* referido espiritualmente a Dios —elemento teológico—. Mas esto no ha de entenderse de forma que la fe venga a ser como un sobre-añadido de la naturaleza, sino que constituye la naturaleza misma del creyente mediante su transformación en una dimensión de infinitud por el renacimiento, que es una nueva posición de existencia. A partir de aquí, ya sólo se da esta naturaleza renacida, de fe. El hombre es referido "teológicamente" a Dios en virtud de la fe, y su existencia ya no se puede concebir sino bajo esa referencia teológica. La fe es determinación de existencia en el sentido de que en ella la existencia se restablece, se recrea. La existencia, en cuanto tal, pasa a ser existencia de fe. Esta esencial vinculación de la existencia a la fe hace que todo cuanto a la existencia se refiera, afecte por necesidad a la fe, y viceversa.

Siendo esto así, al incoar el tema de la fe no será superfluo resumir los presupuestos de la existencia, pues la fe es ante todo revelación de una condición existencial antecedente. Esta condición es *a posteriori* de la fe en relación con el conocimiento. La fe es quien nos da a conocer nuestra condición natural. Es *a priori* de la fe en relación con la naturaleza del hombre en sí, que es cual la fe la revela. Sin embargo, tanto el estado antecedente como el consiguiente se funden en el momento de la fe, que es el discrimen. En la fe tiene lugar la irrupción de la trascendencia en la realidad del hombre, y ésta experimenta una transformación esencial. El hombre de la fe es el hombre nuevo.

Las determinaciones de existencia referidas a la fe son las siguientes:

LA DESESPERACION

Prescindiendo de los diversos grados y formas de la desesperación expuestos al principio, podemos decir que la suprema potenciación de la desesperación consiste en desesperar de sí mismo con conciencia de la propia eternidad; es desesperar de la eternidad a conciencia. Desesperar es perder lo eterno, pues perder lo terreno en sí no es desesperar (Cf. XI, 164). Esta desesperación supone un perfeccionamiento o potenciación: 1) de la conciencia de sí mismo, pues desesperar de lo eterno es imposible sin tener conciencia de poseer un "sí mismo" eterno; 2) de la conciencia de la desesperación en sí, pues ésta consiste exactamente en haber perdido lo eterno y a sí mismo con ello; 3) en cuanto que la desesperación en este caso no es pática, sino activa, es decir, que no viene de fuera, sino del mismo sujeto que desespera, ya como reacción, ya como obstinación. Estas dos formas se reducen a aquellas otras ya mencionadas: desesperado no querer ser uno mismo, y desesperado querer ser uno mismo. En ambos casos la desesperación se da "en virtud de lo eterno"; lo eterno es el objeto de la desesperación.

Esto supuesto, viene el juego dialéctico con el concepto de eternidad. Así como la desesperación no se da sino en virtud de lo eterno, así tampoco la fe se da sino en virtud de lo eterno. La desesperación y la fe coinciden por antítesis (*coincidentia oppositorum*) en la categoría "eternidad". "La desesperación, que es el paso para la fe, sucede en virtud de lo eterno" (XI, 178-179). Mas, ¿cómo se concibe que la desesperación pueda ser el paso para la fe? De dos maneras: por antítesis analógica, y por absoluta negación.

El principio analógico es que lo eterno es causa de que el individuo tenga valor de perderse a sí mismo para ganarse a sí mismo, ya en la desesperación, ya en la fe. La antítesis resulta del diverso polo en que ese valor se concentre: en el aferramiento desesperado a sí mismo, o en la entrega a Dios. En el primer caso tenemos la desesperación; en el segundo, la fe. Desesperado, piérdese uno a sí mismo queriendo ganarse en sí mismo. Creyente, gánase uno a sí mismo perdiéndose para sí mismo. El hombre es capaz de desesperarse y de creer, porque es partícipe de lo eterno. La analogía de lo eterno es la determinante de la antítesis.

La negación absoluta se funda en que la fe revela la desesperación. El hombre es incapaz de conocer por sí mismo el fondo de su desesperación, por el hecho de que por sí mismo es incapaz de ser consciente de subsistir ante Dios. A esta desesperación llama Kierkegaard ignorancia y ausencia del espíritu, y dice que es la característica del paganismo (Cf. XI, 157-159). Ahora bien, en el momento en que el hombre cobra conciencia de que subsiste ante Dios, en el mismo momento conoce el abismo de su desesperación. Mas esta conciencia no la recibe el hombre sino mediante la fe. Luego la fe, en el momento en que es afirmación de la infinita desesperación del hombre, es negación de la misma, y la revela en el punto en que la destruye. ¿Puede hablarse, pues, de una coexistencia de la fe y la desesperación? Sí y no. Sí, en el sentido de que tal desesperación no se da, o por lo menos no se conoce, sin la fe, y además porque ambas se verifican en la misma concreta existencia y en el mismo instante. En el mismo instante se da la misma existencia humana bajo dos realidades antitéticas. No, en el sentido de que la posición de la una es negación de la otra; pues el creyente, en cuanto creyente, no puede permanecer en la desesperación, por más que tampoco la conoce sino por la fe. Hasta aquí la dialéctica de desesperación y fe. La fe es la antítesis de la desesperación, pero ambas se condicionan.

LA ANGUSTIA

En su lugar definíamos la angustia como posibilidad de poder. Allí analizábamos el fenómeno psicológico en su íntima relación con el pecado. De todo esto prescindimos ahora, limitándonos al aspecto de la angustia como mera posibilidad en relación con la fe. En otro lugar decíamos que la posibilidad de la angustia se fundaba en otra posibilidad: la de ser desesperado. Ahora acabamos de exponer cómo la desesperación, considerada como estado interior del sujeto, es el condicionante (por antítesis y negación) de la fe. Ahora volvemos sobre el concepto de angustia en el sentido de que resuelve la existencia toda en una omnímoda posibilidad. La posibilidad es vacío. En el vacío de la angustia el existente está a merced de cualquier eventualidad. Veíamos cómo en este momento se daba el pecado en virtud

del salto. Sin embargo, paradójicamente, en este mismo momento se da la fe. ¿Cómo se explica esta contradicción, pues dijimos antes que la fe era lo contrario del pecado? ¿Cómo es posible que en un mismo momento se den ambas cosas? Dialécticamente. No olvidemos que en Kierkegaard el momento y el salto constituyen la "plenitud" de la existencia, que es el *Janus bifrons* de dos realidades antitéticas. En el momento se da la fe, y en el momento, el pecado en virtud del salto. Mas el estadio antecedente es la angustia, la posibilidad de poder. La angustia es por tanto el *tertium comparationis* en que negativamente coinciden la fe y el pecado. Esta coincidencia causa, no obstante, un efecto antitético, pues por el pecado cae el hombre bajo el signo de la negatividad existencial, mientras que por la fe se verifica su existencia positivamente. La angustia es la presuposición de ambas cosas, de la fe y del pecado, pero diversamente. La angustia es la posibilidad del pecado y, más aún, la predisposición para él. La negatividad de la angustia produce en la dirección del pecado un efecto positivo: la caída. El pecado es culminación de la angustia y procreación de nueva angustia. Sin embargo, en relación con la fe, la angustia es mera presuposición, y se relaciona con la fe solamente en cuanto que por ésta ha de ser aniquilada.

Estos aspectos dialécticos no los tiene muy en cuenta L. Dupré al tratar este punto [45]. No cabe duda que de la mente de Kierkegaard se desprende que la fe presupone en todo caso la angustia, y que la fe no podría darse sin la presuposición del vacío de la posibilidad en que consiste la angustia. Mas, difícilmente puede considerarse la angustia como elemento genético del acto de fe, como parece opinar Dupré [46]. En el caso del pecado sí que se puede hablar de la angustia

---

[45] L. DUPRÉ, "La dialectique de l'acte de la foi chez Soeren Kierkegaard". *Revue philosophique de Louvain*, 1956.

[46] En el mencionado artículo, Dupré considera la angustia como estimulante psicológico del acto de fe, toda vez que éste carece de todo motivo racional: "Un stimulant psicologique peut pourtant m'amener à faire le saut." Y a continuación aduce como argumento: "L'angoisse est partout présente, là où la liberté humaine se trouve devant le saut..." Pero esto no es del todo cierto, pues aquí no se atiende al aspecto negativo de la relación dialéctica. La relación de la angustia con el pecado y con la fe se considera homogénea: "Il en était ainsi dans le péché, il en est ainsi dans la foi" (Cf. *Art. cit.*, T. 54, página 421).

en tal sentido: la angustia "pare el pecado". En el caso de la fe es al revés: la fe redime de la angustia. En este sentido creemos que ha de entenderse la relación entre la fe y la angustia, y el capítulo final de *Begrebet Angest*. La angustia, dice Kierkegaard, redime en virtud de la fe; como también redime el pecado y la ley en virtud de ella. Esto es luteranismo puro. Mas, ¿en qué sentido redimen? No en cuanto causa eficiente de la redención —pues el hombre es redimido de eso precisamente: de la angustia y del pecado y de la ley—, sino en cuanto elementos educativos del hombre en el sentido paulino [47]. "La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia es absolutamente educativa en virtud de la fe" (IV, 422). Es educativa porque la libertad pone al hombre ante la alternativa de elegir entre finitud e infinitud. La fuerza de la fe, no obstante, se manifiesta en que mediante ella el hombre elige la infinitud. "En la posibilidad es todo a la vez posible, y quien realmente ha sido educado por la posibilidad, ha comprendido lo espantoso tanto como lo agradable" (IV, 422). Ahora bien, a la fuerza de la fe se debe el que "quien de esta suerte es educado en la posibilidad, lo sea según su infinitud" *(Ibídem)*. ¿Es por tanto la posibilidad, la angustia, elemento eficiente de la educación para la infinitud? En modo alguno. Pues en la posibilidad todo es igualmente posible. La posibilidad es lo puramente negativo, algo que ha de ser por necesidad suprimido. "Para que el individuo sea de esta suerte formado absoluta e infinitamente por la posibilidad, ha de situarse lealmente frente a la posibilidad, y tener fe." Esta es "la certeza interior que se anticipa a la infinitud" (IV, 423). Si bien es cierto, como afirma Dupré, que Kierkegaard insiste en que debemos iniciarnos en la angustia, pues la fe no surge sino en la angustia y el temor, no obstante, esta eficiencia de la angustia en orden a la fe no ha de entenderse sino dentro de la pura negatividad. Sólo en este sentido es cierto que la angustia kierkegaardiana es para la fe una "gracia preveniente" [48], y que por ella llega el hombre a "descansar en la reconciliación" (IV, 428). La angustia es la posibilidad negativa de la fe, y la fe, a su vez, la des-

[47] *Gal.*, 3, 19 sigs.

[48] E. HIRSCH, *Kierkegaardstudien*, Gütersloh, 1933, S. 717.

trucción positiva de la angustia [49]. La fe es la antítesis de la angustia y su absoluta negación, bien que la posibilidad de la fe no se da sino mediante la posibilidad de la angustia.

EL PECADO

Aquí volvemos a considerar el pecado sólo como estadio final, como fruto definitivo de la desesperación y de la angustia. El pecado es la definición global de la existencia bajo el signo de la negatividad. No obstante, el pecado no se concibe cerrado en sí mismo; no es una realidad aislada, sino dialéctica, que necesita de su contrario para subsistir. Este contrario es la fe. Fe y pecado son los puntos antitéticos que mantienen tenso el arco de la existencia religiosa. Esta existencia no se ha de concebir a partir del momento en que cesa el pecado y comienza la vida de fe, sino al contrario. La existencia religiosa comienza en el momento en que la fe es el nuevo principio de existencia; la fe es el primer elemento ontológico de esta nueva forma de existir, mas no sin suponer otro elemento igualmente ontológico que revela en cuanto que lo destruye: este elemento es el pecado. Es decir que, al concebir al hombre en el estadio anterior a la fe, no es posible concebirlo sino bajo el signo de la aversión; del mismo modo: al concebir al hombre en el estadio subsiguiente a la fe, no es posible concebirlo sino bajo el signo de la reconciliación. No obstante, entre estos dos signos antitéticos de la existencia, entre el *a priori* y el *a posteriori* de la fe, se da la dialéctica de la fe y el pecado: la concepción del hombre en pecado en el estadio anterior a la fe no se efectúa sino en virtud de la fe, y del mismo modo, la concepción del hombre en gracia en el estadio posterior a la fe no se efectúa sino en virtud del pecado. ¿Se da, por tanto, una coexistencia del pecado y de la gracia? No se da una coexistencia efectiva, pero sí una coexistencia dialéctica. En realidad, el hombre no puede estar en pecado hallándose en estado de gracia, pero tampoco se halla en gracia sino bajo la suposición del estado de pecado. Está en gracia en cuanto

49 "Si los descubrimientos de la posibilidad son lealmente administrados, la posibilidad descubrirá todas las finitudes, idealizándolas no obstante bajo la forma de infinitud. Y llenará de angustia al individuo, hasta que éste, finalmente, triunfe de ella en la anticipación de la fe" (IV, 423).

pecador, pues si la categoría de pecado no le fuese en modo alguno aplicable, tampoco lo sería la de gracia. Es decir, que la existencia, puesta la categoría absoluta de la fe, dice relación o, mejor dicho, se desdobla en dos dimensiones antitéticas: pecado y gracia en virtud de la fe.

Es, por tanto, la fe el discrimen de la existencia en cuanto dialécticamente referida a la existencia de pecado. La existencia de pecado es la presuposición de la existencia de fe. Ambas formas de existencia son religiosas y, por tanto, coincidentes *sub specie aeternitatis* en el subsistir delante de Dios. Sólo en cuanto el hombre se siente delante de Dios con una proyección infinita (y tal no se siente sino en virtud de la fe), es capaz de sentirse pecador; y sólo sintiéndose de tal suerte, es capaz de sentirse justo al mismo tiempo; pecador en cuanto objeto de justicia, y justo en cuanto objeto de reprobación. La fe es la fuerza transformante. Por esto Kierkegaard hace coincidir la fe y el pecado en el punto en que el hombre es referido a Dios en trascendencia (Cf. XI, 191 sigs.). Esto no quiere decir que entre la fe y el pecado se dé un orden de causalidad, como si ambos se condicionaran causalmente en orden a la existencia. No. Sino que, elevada la existencia por la fe al rango de existencia religiosa, queda patente el desfallecimiento del individuo e incluso su obstinación frente a esa forma superior de existir. Esta es la coincidencia de la fe y el pecado, y por eso consideramos el pecado como estadio subjetivo antecedente, no obstante ser la fe la determinación real, y coincidir ambos en el momento de su revelación.

EL ESTADO DE SUSPENSION

Aquí es donde tal vez más claramente aparece la paradoja existencial que causa la irrupción de la fe en el existir humano. La fe transforma la existencia. Esta transformación causa la paradoja, pues no aniquila la existencia, sino que la somete a una categoría absoluta. Ante esta absoluta categoría la existencia aparece endeble y quebradiza; el tiempo parece ser incapaz de soportar la eternidad. Un estado de suspensión ética cual nos lo presenta Kierkegaard, es absolutamente inconcebible en el paganismo. El pagano no está formalmente

constituido bajo la categoría de lo eterno, y por eso goza de la pacífica mediocridad de la existencia temporal. La irrupción de la fe es la irrupción de lo eterno en el tiempo. El pagano desconocía la fe.

Ahora bien, la fe irrumpe en la existencia con estrépito, "como huracán" [50] que llena al hombre de consternación. Kierkegaard nos presenta a Abraham como ejemplar del hombre bajo este estremecimiento de la fe. Mas, ¿cuál es el efecto de la fe en la existencia? Ante todo establecer una relación absoluta con el absoluto, en que dejan de tener validez todas las relaciones relativas. Sin embargo, el hombre no puede en un punto despojarse de estas relaciones relativas, pues está constituido en ellas en virtud de su condición de existente. De aquí se origina la tensión entre lo absoluto y lo relativo, lo divino y lo humano de la existencia. La absoluta vinculación con el absoluto desvincula al hombre de todo lo relativo; mas, ipso facto lo relativo se encona y se hace hostil al hombre. Esta hostilidad de lo relativo se muestra ante todo en lo ético. La vinculación con el absoluto libera al hombre de lo ético; pero entonces lo ético se rebela contra el hombre y lo acusa de transgresor y pecador, ejerciendo sobre él un formidable poder de sugestión. Aquí se da la paradoja de que, en el mismo momento en que el hombre verifica mediante la fe el movimiento de infinitud, en ese mismo momento cobra conciencia de pecado precisamente por su imparidad con el orden ético. El hombre aparece aquí pecador por su vinculación al absoluto mediante la fe. Esta es la coincidencia de la fe y el pecado en el momento de la suspensión. Y no es que la fe sea causa del pecado en el hombre, sino que, al asumir la existencia a su propia forma, revela *a posteriori* que esa existencia era de tal condición, que en el contraste había de manifestarse como existencia de pecado, precisamente en virtud de la ética. Pues el hombre cree, no permaneciendo intachable a los ojos de la ley, sino disponiéndose a cumplir la voluntad de Dios en absoluto, sean cuales fueren sus exigencias. Aquí pierde la ética toda validez definitiva.

Así tenemos al hombre éticamente suspendido, entre dos polos antitéticos, pero coincidentes en su existencia: la fe y el pecado. Abraham creía en virtud del absurdo, y "no podía comprender que

---

[50] Cf. *Hechos*, 2, 2.

había sido un pecado querer inmolar a Dios lo mejor que poseía" (III, 66). Es decir, que aquí la fe se afirma contra el pecado, y el pecado contra la fe, en virtud de la ética. La paradoja dialéctica de estas dos realidades causa un estado psicológico de angustia y desesperación. El suspendido éticamente desespera de la finitud, desespera del pecado por ganar la meta de la fe. A la desesperación se une la angustia, que es de nuevo el abismo de las posibilidades. El hombre se halla solo en medio del enigma de su nueva existencia, que no tiene más fundamento que el de la pura subjetividad, ante la cual todas las cosas son posibles. Por tanto vemos cómo el momento de la fe resuelve la existencia precedente y el estado interior del individuo en una omnímoda posibilidad, en que coinciden la fe, el pecado y, juntamente, la angustia y la desesperación. Sin embargo, volvemos a insistir, la fe no es causa de esto, sino ocasión, por ser la categoría heterogénea a que es asumida la existencia. En la suspensión, la fe revela la interioridad del hombre como necesitada de redención. La fe es la antítesis del pecado, de la desesperación y de la angustia. ¿Cuál es, pues, la forma de la existencia de fe? La paradoja, absurda para la generalidad, pero llena de sentido para el creyente. Creer es tener el coraje de arriesgarlo todo, a trueque de ganar la relación absoluta con el absoluto.

EL CONOCIMIENTO

Es, por fin, el conocimiento el último aspecto de la existencia que nos refiere necesariamente a la fe. Mas ahora no se trata de una coexistencia dialéctica como en los aspectos anteriores, sino de un corte y una transposición en orden a obtener la realidad paradójica de la fe. Tampoco la cuestión del conocimiento se refiere al estado interno del sujeto, sino a su capacidad cognoscitiva respecto a esa realidad. Vaíamos cómo Kierkegaard, negada toda objetividad, reducía el ámbito del conocimiento a la subjetividad de la introspección. Con esto asignaba al conocimiento una tarea esencialmente ética, al estilo socrático. Sin embargo, el conocimiento ético llega pronto a la aporía de la ignorancia del sujeto cognoscente acerca de sí mismo, cuánto más acerca de toda otra verdad objetiva. El conocimiento socrático queda finalmente circunscrito a la existencia en la ignorancia. Este es

el ámbito del conocimiento dentro del paganismo. En el cristianismo, empero, la Revelación ha agrandado el horizonte. La existencia y la ignorancia han recibido una cualificación. La existencia es existencia de pecado, y la ignorancia, ignorancia culpable. Consiguientemente, también el conocimiento ha experimentado una transformación; de sobria contemplación ética, ha pasado a ser pasión paradójica. Esta transformación es obra de la fe. Referida al conocimiento, es nuevamente la fe el límite, el discrimen. En ella el pensamiento existencial se convierte en pasión. Esta pasión recibe a su vez dos direcciones: profundizamiento, por una parte, en el conocimiento del estado antecedente —la existencia de pecado—, y esclarecimiento, por otra, de la sublime paradoja de la vida de fe. La estructura del conocimiento propio de la fe, la estudiaremos posteriormente. Ahora consideramos el conocimiento sólo como aporía de la existencia, que exige el salto a la fe, y por tanto negativamente nos remite a ella.

Con esto terminamos esta síntesis retrospectiva. Mas volvemos a recalcar que todos los aspectos mencionados son presupuestos existenciales de la realidad de la fe, mas nunca elementos genéticos de ella. Son presupuestos de la fe los cinco aspectos mencionados, y no aisladamente la angustia. A la luz de la fe, la existencia conjunta se revela como desesperación, angustia, pecado, conflicto ético y aporía cognoscitiva. La fe es el *ontologice prius* que revela el estado antecedente a la vez que lo destruye, creando una nueva categoría absoluta de existir.

El fundamento histórico de la fe

Considerada la fe como realidad interna del sujeto, fundada no obstante en el conocimiento de determinados hechos o datos históricos, es preciso investigar en qué relación se halla con estos hechos o datos históricos. Hasta ahora aún no hemos definido la fe; mas, suponiendo ésta hipotéticamente, preguntamos en qué grado es posible que una verdad histórica —en este caso, revelada— llegue a ser fundamento de esa convicción interna que es la realidad de la fe en el individuo, de modo que aquella verdad histórica quede convertida en verdad de fe.

El problema no es en realidad otro que el del tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, y puede definirse también: el problema de la apropiación subjetiva del objeto de la fe. La actitud de Kierkegaard en este punto se enlaza con su concepción de las posibilidades del conocimiento humano, anteriormente expuesta, al par que es conclusión necesaria de tal concepción.

La valoración filosófica de lo histórico aparece en Kierkegaard en primera línea como reacción contra la escuela hegeliana, en que lo histórico está comprendido dentro del proceso evolutivo del espíritu, siendo el camino de la objetivización universal [51]. Lo objetivo es según Hegel el movimiento; lo real existente es movimiento y progresivo devenir *(Werden)*. El devenir es la unidad del ser y la nada. Esta unidad está ínsita ya en el principio del movimiento, y por consiguiente en la prosecución del mismo. El devenir es necesario. El devenir es el proceso evolutivo mismo de la historia. Ahora bien: la fe cae de plano dentro del devenir. La fe es eminentemente historia, y no pasa de ser una representación simbólica de la realidad, inmediación *(Unmittelbarkeit)*, dentro del desarrollo del espíritu. El proceso de la fe consiste en resolverse en conocimiento. Conocer es establecer unidad en el ámbito del pensamiento universal, a medida que se van eliminando las antítesis de los objetos. La religión, convertida en filosofía, irá purificando las imágenes hasta convertirlas en conceptos puramente racionales. Por esto la fe, como certeza inmediata dentro de la inmediación, es en cierto modo anticipación de lo eterno. En virtud de esta certeza, el sujeto se relaciona interiormente con el objeto absoluto [52]. "La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es esencialmente en sí misma desarrollo, y su unidad inmediata y sustancial es la fe en el testimonio del espíritu, como certeza de la verdad objetiva" *(Enzyklopädie,* § 555).

Con todo, la fe, como elemento subjetivo de lo absoluto objetivo, permanece dentro de lo inmediato y participa con ello de las carac-

---

51 Mas no sólo como reacción contra la escuela hegeliana, sino contra toda otra concepción que dé a lo histórico en cuanto tal valor de objetividad. Como en el decurso de la exposición veremos, Kierkegaard no sólo rechaza la dialéctica hegeliana de lo objetivo histórico, sino el valor de lo histórico en absoluto. Por tanto, su concepción se opone igualmente a los motivos de credibilidad y credentidad de la teología escolástica.

52 Cf. HEGEL, *Religionsphilosophie,* W. Jub. Ausg. XV, 128 ff., 222 ff.

terísticas de lo histórico, que es lo real y objetivo en devenir. La objetividad de la fe se funda en la objetividad en devenir de lo histórico [53].

Esta concepción, en que la realidad de la fe queda supeditada a la historia como evolución de lo objetivo absoluto dentro de la inmediación, la rechaza Kierkegaard de plano sometiendo a un minucioso análisis dialéctico el concepto de "devenir histórico", que es la esencia misma de la historia [54].

EL DEVENIR

La primera cuestión que Kierkegaard se propone es ésta: "¿Cómo se muda lo que deviene; es decir: cuál es la mutación (κίνησις) del devenir?" (IV, 326) [55]. Kierkegaard distingue la mutación del devenir, de toda otra mutación o transformación (ἀλλοίωσις). En toda otra mutación que no sea la del devenir se da una continuidad sustancial, un sustrato entitativo (¿materia prima?) que es, por así decirlo, el transmisor de la mutación, y esto incluso cuando el término final de la mutación sea cesar de ser. Esta continuidad sustancial es necesaria en las mutaciones de los cuerpos, mas no en el devenir en cuanto tal. Pues el devenir implica una transformación de tal género, que lo que deviene, en el término de la evolución, en modo alguno es aquello

53 El concepto de fe en Hegel es, por lo demás, sumamente confuso. Las alusiones de Kierkegaard son igualmente vagas e imprecisas. Es posible incluso que su polémica no vaya dirigida directamente contra Hegel, sino contra el hegelianismo dogmático de su época. Posibles lugares de Hegel a que se refiere Kierkegaard son, además de los mencionados: *Enzyklopädie*, § 573, W. Jub. Ausg. Bd. X, S. 472. *Religionsphilosophie*, W. Jub. Ausg. Bd. XV, S. 129 ff.; Bd. XX, S. 3-28. Cf. E. HIRSCH, *Kierkegaardstudien*, 1933, II, 531 ff.

54 Ya en 1836 escribe Kierkegaard en los *Diarios*: "Lo que Schleiermacher llama "religión", y los dogmáticos hegelianos "fe", no es en el fondo otra cosa que la primera condición inmediata de todo —el flúido vital—, la atmósfera que respiramos en la razón espiritual, y que por tanto injustamente se denomina con tales palabras" (*D.* oct.-nov. 1836).

55 Las nociones de movimiento en que se basa Kierkegaard tal vez se inspiren vagamente en la *Física* de Aristóteles. E. Hirsch cree que están tomadas más bien de W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, Bd. III (1801), S. 125 ff.

que era en el punto de partida; de lo contrario no se daría el devenir en cuanto tal (Cf. IV, 236). Kierkegaard parece concebir, por tanto, el devenir como un proceso generativo, en que se efectúa un tránsito *a termino negativo ad positivum*. Sin embargo, tampoco es éste el concepto de Kierkegaard, ya que supone en el fondo una solución de continuidad en el devenir, pues lo considera como tránsito a otra determinación distinta (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Por tanto el término generado ya no coincidiría con el principio generante en la semejanza de naturaleza [56]. Esta mutación se refiere, no a la esencia (Kierkegaard, como Sócrates, no se preocupa ni de la esencia ni de las mutaciones del mundo físico), sino al ser *(actus essentiae)*, y es un tránsito del no-ser al ser, de la no-existencia a la existencia. Con todo, este no-ser, término *a quo* del devenir, tiene también que existir en algún modo, pues de lo contrario es inconcebible la mutación del devenir, ya que toda mutación supone un punto de partida. Este ser del término *a quo* que, no obstante, es un no-ser, es precisamente la posibilidad, y se distingue del término *ad quem*, que es un ser real (actual), es decir, la realidad (actualidad). De esta forma, la mutación del devenir es el tránsito de la posibilidad a la realidad (Cf. IV, 237) [57].

---

[56] Si bien estas nociones de movimiento se inspiran en Aristóteles, no obstante carecen de toda precisión. La mutación del devenir de que aquí se habla parece asemejarse a la mutación metafísica y excluir la mutación física, tanto sustancial como accidental. En la mutación metafísica el término formal es todo el ser, e incluye la esencia y la existencia; en la física, solamente la forma, sustancial o accidental. La mutación del devenir no puede corresponder por tanto en Kierkegaard a la mutación física, ya que en ésta permanece la materia o sustrato entitativo. Sin embargo, tampoco es una mutación puramente metafísica, pues el término *a quo*, que es la pura posibilidad, tiene en Kierkegaard el carácter de esencia. De esta forma, la mutación del devenir no se verifica *secundum totum ens*, sino *secundum esse*, y es el tránsito *de non esse ad esse*. Es, por tanto, una creación en que la esencia está prefigurada en la posibilidad, siendo lo decisivo la existencia. La dificultad de equiparar la concepción de Kierkegaard a la terminología escolástica proviene de que en Kierkegaard lo determinante, lo esencial, es la existencia, en contraposición con el esencialismo hegeliano.

[57] El tránsito de la posibilidad a la realidad (actualidad) significa aquí lo mismo que en filosofía escolástica: tránsito de la esencia al ser. Kierkegaard considera la esencia como posibilidad de ser (existir), al contrario que Hegel. Para Hegel, la realidad es una determinación de la esencia, en tanto que para Kierkegaard es una determinación del ser. Kierkegaard considera por tanto la

Con esto se sitúa Kierkegaard en el polo opuesto a Hegel, que considera el devenir como un proceso circular dentro de lo necesario. Lo necesario no puede devenir, ya que devenir es mudarse, y lo necesario no puede mudarse, pues dice relación esencial consigo mismo, relación que es en todo caso inmutable. El devenir es potencia, y lo necesario es acto. La potencia del devenir consiste en la posibilidad, no en cuanto ha de ser excluida, sino en cuanto incluida, en cuanto nada que se hace real en el devenir; pues la posibilidad es "aniquilada" por la realidad, es decir, corroborada en su "nihilidad". Es por tanto el punto de partida del devenir un principio de nihilidad que hace posible en su potencialidad la posición del ser. Luego "todo cuanto deviene muestra por el devenir que no es necesario; pues lo único que no puede devenir es lo necesario, lo que *es*" [58] (Cf. IV, 237). Ahora bien, "la mutación del devenir es realidad, y el tránsito

---

realidad desde el punto de vista de la existencia (realidad = acto de la esencia). Lo real es lo devenido, lo hecho, lo perfecto *(actu)* en la línea de su perfectibilidad *(posse)*. Con todo, Kierkegaard excluye todo aspecto de "idea", que implicaría un concepto de necesidad, según la *Lógica* de Hegel. Lo real dice, pues, en Kierkegaard referencia necesaria a lo fortuito en virtud de la posibilidad. ¿Luego se da una distinción real entre la esencia y la existencia? También A. Dempf se hace esta pregunta (Cf. *Op. cit.*, págs. 151, 152). La existencia (realidad) supone el proceso del devenir. El ente real (actual) es el que ha llegado al acto de la esencia en el momento del tránsito del no-ser al ser. Así explica Kierkegaard el devenir, sirviéndose del concepto aristotélico de movimiento, κίνησις, como tránsito de la potencia al acto. Hegel, por el contrario, explica el devenir partiendo de la esencia como acto (Cf. *Logik*, 2. Buch, 3. Absch., 2. Kap.).

58 Mas también Hegel afirma (Cf. *Logik*, W. Jub. Ausg. 4, 207), y por cierto fundándose en Aristóteles *(Gesch. der Philosophie*, W. Jub. Ausg. 18, 326 ff.), la unidad de posibilidad y realidad en lo necesario. Kierkegaard contradice a Hegel sirviéndose de los mismos conceptos aristotélicos de esencia y ser. "Posibilidad y realidad no se distinguen en la esencia, sino en el ser. ¿Cómo es posible, pues, de esta diversidad formar una unidad que sería necesidad, la cual a su vez no sería determinación del ser, sino de la esencia, toda vez que la esencia de lo necesario es ser?" El argumento de Kierkegaard es concluyente, y pretende mostrar la contradicción de Hegel al afirmar que la realidad y lo necesario son determinación de la esencia, en tanto que —aristotélicamente— el ente necesario incluye en sí, identificándolas, la esencia y la existencia, o lo que es igual, que existe por necesidad. "En tal caso —prosigue Kierkegaard—, posibilidad y realidad (esencia y existencia), al quedar convertidas en necesidad, quedarían por el mismo hecho convertidas en

se verifica mediante la libertad" (IV, 238). Aquí inserta Kierkegaard el concepto de libertad, deduciéndolo del de posibilidad. En la posibilidad se da el juego de la libertad como paso a la realidad. Todo devenir acontece en libertad, y no por necesidad. El devenir no se explica por una razón, sino por una causa. Toda causa se reduce finalmente a una causa libre. Las causas intermedias son las que hacen aparecer necesario el devenir; mas, siendo ellas mismas causadas, han de referirse a una causa que obre libremente. Ni siquiera los fenómenos naturales se explican por causas necesarias si se tiene presente la naturaleza del devenir. Lo mismo vale respecto de las manifestaciones de la libertad, siempre que no se deje uno engañar por las apariencias, y se atienda a la forma del devenir (Cf. IV, 239). Dándose, por tanto, de por medio la determinación de libertad en virtud del principio de posibilidad, nunca se puede deducir de la causa el efecto con seguridad infalible, así como tampoco puede deducirse la realidad de la posibilidad. El devenir no se verifica por necesidad. Devenir y necesidad se excluyen mutuamente. Ahora bien: la historia es esencial devenir.

EL DEVENIR HISTORICO

Todo cuanto hasta aquí hemos dicho de la naturaleza del devenir constituye el carácter especial de lo histórico, y ha de tenerse en cuenta para su justa valoración.

---

una esencia radicalmente distinta (la esencia necesaria que incluye en su concepto la existencia), exclusiva de toda mutación, y por tanto, siendo convertidas en lo necesario, serían lo único que excluye el devenir, lo cual no sólo es imposible sino contradictorio" (IV, 237). La posibilidad solamente es posible en el devenir y por el devenir. La existencia excluye el devenir y la posibilidad. La afirmación de Aristóteles de que todo lo necesario es posible, dio pie tal vez a la identificación hegeliana de posibilidad y necesidad, pues "lo real no tiene más necesidad que lo posible, ya que lo necesario es radicalmente distinto de ambos". "La necesidad es una categoría de por sí; nada deviene por necesidad, así como la necesidad tampoco deviene, ni se da algo que, deviniendo, llegue a ser necesario" (IV, 238). El pensamiento de Aristóteles, no obstante, es que lo necesario excluye el concepto antitético de imposibilidad, y en ese sentido puede decirse que es posible, mas no en cuanto a la potencialidad de ser, sino en cuanto a la imposibilidad de no ser. (Los paréntesis de la cita anterior son añadido mío.)

Lo histórico es justamente el producto del devenir, de tal suerte que, aun cuando no tuviera otro contenido distinto, bastaría con afirmar de ello que es lo efectuado, lo devenido. En cuanto devenido, lo histórico es lo pasado, pues lo presente, como línea divisoria entre el pasado y el futuro, aún no es pasado, y por esto, tampoco historia. Ahora bien: lo pasado es pasado y no se puede reiterar; mas, si no se puede reiterar, tampoco se puede mudar. No obstante, la inmutabilidad del pasado no se ha de confundir con la necesidad, toda vez que llegó a su término a través de la mutación del devenir, y por tanto no excluye el concepto de mutabilidad. La exclusión de la mutabilidad afecta a todo momento y a todo tiempo. Si lo pasado se considerase como necesario, se olvidaría por el mismo hecho que lo pasado es efectuado. La inmutabilidad del pasado significa tan sólo que no puede cambiarse su forma de ser *(So-sein)*, lo cual no excluye que esta forma de ser hubiera podido devenir de manera distinta. La inmutabilidad de lo necesario, en cambio, consiste en la relación esencial consigo mismo, de suerte que, no sólo queda excluido todo devenir, sino incluso toda eventualidad dentro del devenir. Lo futuro, en cuanto aún no acontecido, no es ni más ni menos eventual y fortuito que lo pasado, aun en el caso en que se considere inmutable. Si lo pasado, por el hecho de ser pasado, hubiese devenido necesario, igualmente necesario sería lo futuro, no obstante no haber acontecido. Tan pronto como la necesidad se predique de cualquier punto del fluir temporal, desaparecen tanto el pasado como el futuro. Predecir el futuro es lo mismo que considerar necesario el pasado.

Por tanto, lo pasado es lo devenido, y el devenir es la mutación de la realidad mediante la libertad. Si lo pasado fuese necesario, quedaría sustraído a la libertad, es decir, sustraído a aquello mediante lo que llegó a ser.

Lo pasado es lo real; lo histórico es lo real, y es cierto y fidedigno, pues es lo pasado. Mas el hecho de ser efectuado lo pone en relación con el devenir, y tan pronto como se atiende a esta relación —y con ello a la sustancia más íntima de todo acontecer histórico—, tan pronto como uno logra sustraerse a la ilusión del momento, representándose el hecho histórico en su realidad real, es decir, en el flujo y reflujo del acontecer, necesariamente la seguridad se convierte en inseguridad. La historia, en cuanto fruto del devenir, contiene esencialmente un ele-

mento de incertidumbre que ha de impedir considerar el pasado cual si se hubiese verificado en la eternidad.

Esta referencia a la eternidad es de suma importancia, ya que para Kierkegaard verdades absolutas son solamente aquellas cuyo ser es ser de eternidad. Del mismo modo, el hombre es partícipe de la verdad sustancial y absoluta, no en cuanto milita bajo los poderes del tiempo, sino en cuanto es partícipe de la eternidad. Por esto la verdad histórica no puede ser más que relativa. El valor de lo histórico y de todo lo pasado tan sólo se puede apreciar justamente en esta contraposición de certeza e incertidumbre que es la característica de todo lo devenido, y, por ende, de todo lo pretérito. Inspirándose en Boecio [59], establece Kierkegaard el siguiente paralelismo entre los tres aspectos del tiempo en relación con la certeza: "Así como el conocimiento de lo presente no confiere necesidad a las cosas que acontecen, ni la previsión del futuro a las que habrán de acontecer, así tampoco el conocimiento del pasado a las que acontecieron. El mero saber no crea realidad" (IV, 243).

Toda investigación histórica ha de contar, por tanto, con este hecho. No se equivoca, pues, Daub [60], conocedor de esta incertidumbre esencial de la historia, al llamar al historiador, al filósofo de la historia, "profeta vuelto hacia atrás". Es profeta —dice Kierkegaard— porque la certeza del pasado se funda en la incertidumbre, la cual a su vez arranca de la posibilidad. La posibilidad es la categoría de todo lo temporal: del futuro, lo mismo que del pasado; es la categoría constitutiva del devenir histórico. Sólo la eternidad la excluye y cuanto es eternamente necesario, "nam necessarium se ipso prius sit, necesse est" (Cf. IV, 243-244).

Por esto, la actitud del historiador ante el pasado no puede ser otra que aquella típica actitud griega ante el fluir incesante de las

---

59 La frase de Boecio, que Kierkegaard reproduce en latín en el borrador (*Pap.* V, B 12, 8), es como sigue: "Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his quae ventura sunt necessitatis importat" (*De consolatione philosophiae*, V, 4).

60 Cf. CARL DAUB, "Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie", artículo publicado en *Bauers Zeitschrift für speculative Theologie*, Bd. 1, 1836. Sobre la importancia de este artículo para el pensamiento de Kierkegaard, cf. E. HIRSCH, *Kierkegaardstudien*, II (1933), S. 539-551.

cosas temporales: la admiración. Faltando ésta, ningún sentido tiene la historia, pues siendo el devenir su sustancia, aquella incertidumbre inherente aun a la suprema certeza de todo lo pasado, solamente puede ser sobrepujada por el *pathos* de la admiración. Aun cuando el pasado sea absolutamente cierto, el *pathos* de la admiración es insustituible, pues sólo en virtud de él se puede exclamar: "si esto no hubiese sucedido, sería preciso inventarlo" (Baader).

Esto supuesto, propónese Kierkegaard la pregunta siguiente: ¿De qué forma adquiere el historiador noticia del pasado, mediata o inmediatamente?

Inmediatamente es imposible percibir lo histórico, ya que es producto del devenir. La impresión inmediata de un fenómeno natural, o de otro acontecimiento cualquiera, no es la impresión de lo histórico. El devenir no se puede percibir inmediatamente, sino sólo como efecto. Lo presente en cuanto tal es lo que se percibe inmediatamente. Lo presente de lo histórico ya no es lo inmediato, pues tiene de por medio el devenir, sin el cual no sería presente histórico. La percepción inmediata, o el conocimiento inmediato, en sí mismos no pueden ser falsos; falsos pueden ser tan sólo en el término, en cuanto percepción o conocimiento efectuados. Esto muestra que lo histórico no puede ser percibido inmediatamente, pues es lo efectuado, y que en la mediación del conocimiento cabe el engaño. La engañosidad de lo histórico proviene de la incertidumbre del devenir, la cual a su vez se funda, decíamos, en la posibilidad, que es la nihilidad del no-ser como principio y término *a quo* del movimiento [61].

FE Y DEVENIR HISTORICO

De todo lo cual saca Kierkegaard una conclusión de incalculable trascendencia: que es preciso crear un "órgano" aplicable a lo histórico de tal condición que, desarrollando en sí mismo una certeza propia, sea capaz de contrarrestar y anular la incertidumbre inherente al devenir, de modo que quede excluida toda posibilidad en contrario.

61 "La engañosidad de lo acontecido consiste en haber acontecido, en lo cual se incluye el tránsito partiendo de la nada, del no-ser, y de las diversas posibilidades modales" (IV, 245).

Este órgano es la fe. En la certeza de la fe está presente la incertidumbre del devenir en razón de supresión. De esta suerte cree la fe lo que no ve (Cf. IV, 245). Sobre la certeza de la fe hablaremos posteriormente. Aquí nos referimos sólo a la certeza de lo histórico en relación con la certeza de la fe. La relación entre certeza y certeza es dialéctica. La fe versa acerca de lo devenido; por esto es incierta. Sin embargo, en sí misma es cierta, pues es el elemento de contraste con lo histórico. Por esto dice Kierkegaard que la fe se acerca incierta a su objeto, pero que de esa incertidumbre brota la suma certeza [62].

En este sentido la fe no tanto es conocimiento, cuanto volición, un acto imperado por la voluntad libre. Creer en el devenir significa suprimir la incertidumbre de la posibilidad, es decir, de la nihilidad del no-ser; creer en el *So-sein* de lo efectuado implica eliminar las posibles formas derivativas del devenir, de suerte que, sin negar estas posibles formas, la fe se adhiera a la forma concreta *(So-sein)* de lo efectuado, considerándolo como lo absolutamente seguro.

Por tanto, lo histórico objeto de la fe, en cuanto inmediatamente percibido, no puede engañar ni ser propiamente objeto de la fe, pues aún no pertenece a la categoría de lo efectuado. El objeto histórico

---

62 La incertidumbre de la fe en la búsqueda de su objeto se debe a la mediación del conocimiento, no a la fe misma. La duda se da en la mediación. "La percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar. (Pero aquí aún no interviene el juicio, que ya es mediato). Entender esto es de importancia para comprender la duda, y de esta forma dar a la fe el lugar debido. En este pensamiento se basa el escepticismo griego, por extraño que parezca" (IV, 245). Según Kierkegaard, el escéptico duda, permanece en la duda, porque no quiere buscar el medio de franquear lo mediato del conocimiento por el retorno a lo inmediato *a posteriori*. El devenir transforma la inmediación en mediación, pero la realidad se recobra por el retorno a la inmediación volitivo-subjetiva. El escepticismo griego es reserva, abstención de juicio (ἐποχή). Luego el medio de salir de la duda es la libre posición de un acto de voluntad; es decir, saltar del conocimiento especulativo al conocimiento práctico, que es de nuevo conocimiento intuitivo e inmediato. Esta es la clave para entender en Kierkegaard la cuestión de la certeza de la fe, como veremos en especial posteriormente. Y también es la clave para entender el "agonismo" unamuniano, cosa muy distinta del "polemismo" kierkegaardiano. A la ἐποχή del escéptico griego correspondería en Kierkegaard la *pasión* (reacción contra el escepticismo), y en Unamuno la *zozobra*, la santa y salvadora incertidumbre, madre del sentimiento trágico de la vida.

de la fe es lo efectuado y, por tanto, mediatamente percibido. El devenir implica una solución de continuidad. Así, en el momento en que la fe cree en lo efectuado, cree en lo dudoso en virtud del devenir, en una forma comprendida dentro de las posibilidades del desarrollo. Una verdad o un hecho no pueden ser atestiguados en cuanto inmediatos, sino en cuanto mediatos, en cuanto producto del devenir; en lo cual se contiene la incertidumbre necesariamente. Por esto la situación del testigo ocular es la misma que la del testigo de la tradición. Ambos han de mantener el ánimo en suspenso, pues sólo pueden atestiguar aquella forma determinada del devenir; mas esto no es fe, sino mero testimonio. La posibilidad —que de hecho quedó convertida en realidad en virtud del devenir—, es impronta indeleble de lo efectuado y su característica en todo tiempo. La posibilidad implica incertidumbre; lo efectuado es lo incierto. A salvar esta incertidumbre esencial a todo lo efectuado sólo está presta la fe, que posee la misma certeza en todo momento. Por esto la fe, cosa distinta del testimonio, no puede ser conclusión *(Sludning)*, sino decisión *(Besludning)* (Cf. IV, 247-249).

Esta es la condición de lo histórico y su relación con la fe. Lo histórico está esencialmente sometido a una "contradicción": la del devenir. Y esta contradicción es la del paso del no-ser al ser por la posibilidad [63]. La posibilidad es la esencia de todo acontecer temporal,

---

63 Kierkegaard hace notar (Cf. IV, 250) que no concibe la palabra "contradicción" en el sentido vaporoso de Hegel. Según Kierkegaard, la contradicción es: o el impulso en la admiración antecedente al devenir, o el impulso de la admiración en la pasión subsiguiente al devenir y producido por éste. Según Hegel, la contradicción *(Widerspruch)* es una potencia positiva y creadora; es inmanente al devenir. El devenir *(Werden)* es "Einheit des Seins und Nichts" *(Logik)*. Esta unidad se da ya en el principio y se prosigue necesariamente en la evolución. Sin embargo implica una dualidad *(Zweiheit)*. El camino para la unidad es la dualidad. De esta forma, la contradicción queda justificada, no en virtud de sí misma, sino en relación con la unidad, con la meta final *(Ziel)*, que determina el todo. La contradicción es solamente relativa. Entre el ser y el no-ser no se da una separación absoluta; lo positivo se contiene en lo negativo; en el *Anderssein* se halla el *Ansichsein*; en lo externo, lo interno. Se da, por tanto, una permutación de antítesis. "Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten" *(Logik*, W. Jub. Ausg. 4, 547).

sea presente, pretérito o futuro; pues comprender que una cosa se ha efectuado, es decir, que es causada, no es más fácil después de haberse efectuado que antes. Quien de otro modo pensara, demostraría no haber comprendido la razón íntima del devenir, quedándose en la inmediación del conocimiento de lo presente, en que no está contenido el devenir. Todo devenir se verifica a través de la mediación [64].

LA HISTORIA REVELADA

Ahora bien: ¿cómo se comporta esta doctrina en relación con los hechos históricos sobre que versa la fe? De manera idéntica. En cuanto hechos históricos en sí, no son objeto de la fe, sino de la percepción, del testimonio —tanto inmediato como mediato (tradición)—, y del saber histórico, supuesta en todo caso la condición propia de lo histórico: la contradicción que le priva de suficiencia absoluta en sí mismo. En cuanto hechos históricos en el sentido estricto de *facta salutis* son objeto de la fe, pues son hechos para la fe, pero incluyendo la doble autocontradicción debida a la relación de lo histórico con lo eterno. En esto se diferencian los hechos de salvación de los hechos simplemente históricos. Se trata, por tanto, de hechos históricos que solamente existen en función de la fe. Esta es la relación de la fe con la historia, pues últimamente no se trata de *saber* que Dios ha devenido criatura, sino de *asentir* a ello, no obstante la dificultad de concebir que la esencia eterna se halle constituida bajo las determinaciones dialécticas del devenir.

Lo histórico es que Dios ha devenido criatura, que se ha hecho presente en el tiempo, deviniendo. Esto es una doble contradicción, pues Dios continúa siendo eterno aun en medio del tiempo. Mas esta verdad contradictoria existe sólo para la fe, y persiste idéntica a través de todas las generaciones. Es, por tanto, una verdad transhistórica, ante la cual el testigo ocular no tiene preferencia sobre el último testigo

[64] Así como la palabra contradicción, también "mediación" ha de entenderse en el sentido que tiene en Kierkegaard, no en el de Hegel. En Kierkegaard significa corte, escisión (al. *Mittelbarkeit*); en Hegel, al contrario, tránsito, paso en continuidad (al. *Vermittlung*). Para Hegel las antítesis son conmensurables entre sí; para Kierkegaard, inconmensurables.

de la tradición. La condición del devenir se verifica idénticamente en cualquier momento histórico en que un creyente haga de aquellos datos históricos el objeto de su fe. La inmediación de la fe a través de la mediación del devenir permanece idéntica a lo largo de todas las generaciones (Cf. IV, 250-252). La fe es el salto a lo inmediato a través de lo mediato. En esto se funda la doble contradicción.

Terminada con esto la exposición del concepto de devenir histórico en su relación con la fe, quédanos aún por exponer en especial cómo concibe Kierkegaard las diversas generaciones de creyentes en relación con la historia revelada, y cuál es su opinión acerca de la fuerza probativa de las "fuentes" en orden al acto de fe.

LAS GENERACIONES DE CREYENTES

Todas las generaciones de creyentes, empezando por los testigos oculares hasta nuestros días, quedan igualmente comprendidas bajo la común denominación: generaciones creyentes. Mas, ¿es idéntica la relación de todas con aquellos hechos y datos que son objeto de la fe? ¿No se da un alejamiento progresivo de la Revelación histórica a medida que avanzan las generaciones? O, ¿fue lo mismo vivir en Palestina en los días de la vida de Cristo, y "palpar con las propias manos el Verbo de la vida" (*I Juan*, 1, 1), que tener noticia de él a los veinte siglos? He aquí el problema de las generaciones en orden a la fe.

Kierkegaard parte de la consideración de Dios bajo la forma de siervo [65]. Mas, ¿para qué tomó Dios la forma de siervo? No para

[65] Por su bizarría y depurado valor cristológico, merece la pena reproducir aquí el siguiente párrafo: "La figura de siervo no es una capa con que Dios se cubriera, no un cuerpo de apariencia, sino real. Y desde la hora en que por el decreto omnipotente de su omnipotente amor se hizo siervo, quedó preso, por así decirlo, en su propia decisión, y en ella ha de quedar, quiera o no quiera. Que no puede traicionarse a sí mismo. Dios no goza, como aquel noble rey, de la facultad de mostrar de repente que, con todo, es el rey. Mas esta facultad del rey mala prueba es de su poder; antes bien lo es de su flaqueza y de la debilidad de su decisión, pues realmente no es capaz de convertirse en aquello que quiso" (IV, 221). La misma idea se repite en *Indoevelse i Christendom* (XII, 123).

burlarse de los hombres, ni tampoco para pasar por el mundo totalmente desapercibido, sino para ser objeto de fe. Si el hombre hubiese reconocido inmediatamente a Dios en el siervo, no hubiese podido creer en él. El hombre cree en Dios en cuanto lo adora anonadado bajo la forma de siervo; es decir, que lo reconoce en la mediación de lo inmediato de la fe. Esto nos lleva a proponer "el problema del punto de partida histórico" de la fe, incluso para el testigo ocular, pues aquí se trata de algo histórico que interesa al creyente de manera distinta de la puramente histórica, ya que hace de lo histórico la condición y el punto de partida de su eterna bienaventuranza. Si no se diese aquí una diferencia cualitativa, sería creyente todo testigo de aquello histórico. Lo cual demuestra cómo en orden a creer, lo histórico en cuanto tal es en realidad indiferente.

¿Qué es, pues, lo que hace creyente al testigo ocular? No la certeza histórica, la cual también poseyó cualquier otro mero testigo ocular, sino una cualidad distinta allende lo histórico. En tanto lo eterno y lo histórico no coinciden en un punto, lo histórico no pasa de ser ocasión; mas, la composición de lo eterno y lo histórico en el momento, ésa es la nueva condición que da, junto con el *posse*, el *operari* del acto de fe. Creer lo que uno ve, es engañarse por causa del "incógnito". Dios es inmediatamente incognoscible. Creer es descubrir el "incógnito" mediante la nueva condición. Esta se recibe en el momento como punto de fusión de lo eterno con lo histórico, y es la capacidad de comprender lo eterno en lo histórico. De esta forma queda el testigo ocular convertido en creyente. Toda otra determinación que pretenda apropiarse la fe inmediatamente como historia, es apartamiento de ella.

Sin embargo, la figura externa no es del todo indiferente; es objeto del conocimiento histórico para la fe, el cual queda transformado por ésta haciéndose conocimiento de fe. "La fe es un prodigio..., pues se da en el tiempo la condición eterna" (IV, 230). Según esto, el testigo ocular del hecho histórico no es por necesidad testigo de la fe, pues testigo ocular de la fe no se es en virtud del testimonio histórico, sino en virtud de la mediación de la condición, de forma que el creyente posterior, recibida la mediación de la condición, cubre con ella la mediación de su testimonio, quedando convertido en auténtico testigo ocular. Testigo ocular y verdadero con-

temporáneo es todo aquel que, recibida de Dios la condición, queda convertido en creyente. Este es el que "ve la gloria de Dios" con los ojos de la fe. Mas este testigo ocular ya no lo es en virtud de una percepción directa, sino en virtud de la *autopsia* de la fe.

De todo esto se deduce que la diferencia de las distintas generaciones en relación con la fe es una determinación puramente histórica, y que se refiere al conocimiento histórico, ya directo del testigo ocular, ya indirecto del testigo de la tradición, mas no al conocimiento directo del objeto de la fe como tal. Este, siendo en sí lo inmediato —pura *autopsia*—, es mediato bajo una doble mediación: la del devenir y la de la condición.

Los testigos apostólicos, aquellos que recibieron la doctrina directamente de los testigos oculares, son los más próximos a la certeza histórica, y poseen la narración escueta y fidedigna de los hechos, a salvo de las turbulencias del acontecer en el momento del acontecimiento. Además se basan en el testimonio de personas veraces. Sin embargo, también éstos permanecen dentro de la dificultad del conocimiento histórico (mediato), pues en tanto este conocimiento no pueda engendrar una certeza absoluta, la mayor o menor proximidad a él no muda la cualidad. Aun supuesta la máxima certeza crítica de los hechos, es imposible llegar a la certeza de fe. Y, el que cree basado en la certeza crítica de los hechos, marra en la certeza de la fe; pues los hechos sobre que ésta versa no son simples hechos históricos, sino hechos históricos para la fe, que se relacionan con la fe en virtud de la doble autocontradicción. Este mismo es el criterio de Kierkegaard sobre el valor demostrativo de los milagros. El milagro, o es un mero hecho histórico, y entonces no prueba nada, o tiene un sentido recóndito, preternatural y sobrenatural, como signo de la divinidad, y entonces entra de lleno en la esfera de la fe. Por esto el milagro no se puede aducir como prueba objetiva histórica (Cf. XII, 25, 91-99, 118). Los relatos evangélicos no son propiamente historia. La demostración de la historicidad de los Evangelios nos daría una verdad histórica apodíctica, pero nunca una verdad de fe. "Todo lo que sea hablar de la pobreza y sencillez de Dios en la tierra, de su inmediata divinidad, de las admirables obras de su poder (todo lo cual no tiene sentido sino visto bajo el prisma de la fe), no

es más que galimatías y un intento de impedir con palabras la reflexión" (IV, 256).

La última generación de testigos de la fe tiene ante sí toda la cadena de siglos, todo el testimonio de la historia, todo el peso de la tradición; es la inmediata depositaria de las consecuencias. Sin embargo, su situación ante el paso a la fe es idéntica a la de todas las demás generaciones, comenzando por la primera. "Pues, en cuanto aquellos hechos se dieron en la historia en calidad de absoluta paradoja, lo que a ellos se sigue es irrelevante, ya que no pasa de ser consecuencia de la paradoja inicial. Las consecuencias no tienen fuerza retroactiva para transformar la paradoja" (IV, 257-258). Estos hechos que Kierkegaard califica de "absoluta paradoja", son hechos históricos, y como tales, objeto de la fe; de lo histórico no es posible prescindir, pues de lo contrario sólo contamos con un hecho eterno; sin embargo, lo histórico no es lo decisivo para el individuo. Y así como para el testigo ocular solamente es ocasión, ya que la fe presupone la condición, del mismo modo lo es para el testigo posterior. El primero se basa en el conocimiento directo; el segundo en el relato; mas ambos necesitan para creer saltar, tanto la mediación del conocimiento, como la engañosidad de lo histórico. "Si yo digo: esto y esto ha sucedido, hablo históricamente; pero si digo: creo y he creído que esto ha sucedido —aunque sea para la razón una locura, y escándalo para el humano corazón—, me he desasido de lo inmediato histórico, traspasando la barrera de la fe" (IV, 264). "Aunque los coetáneos del Señor no nos hubiesen legado más que estas palabras: "Hemos creído que el año tantos se mostró Dios en forma de siervo, que vivió entre nosotros y enseñó, y que luego murió"—, sólo esto sería más que suficiente, pues este pequeño anuncio, esta N. B. de la historia universal, basta para ser ocasión para todo individuo posterior" (IV, 266). "Sólo cree aquel que recibe de Dios la condición" (IV, 265).

Todos los testigos de la fe tienen, por tanto, el mismo rango; en lo sustancial todos son iguales, desde el primero hasta el último; sólo que el posterior recibe la ocasión mediante la narración del inmediato, en tanto que éste la tiene en virtud de la contemporaneidad.

Hasta aquí la cuestión de las generaciones de creyentes en su relación con la historia de la fe. Para terminar, citamos aquel célebre pasaje que bien puede considerarse como la idea-madre, no sólo de

Philosophiske Smuler, sino también de la *Efterskrift:* "Como es sabido, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, y en virtud precisamente de lo histórico, ha querido ser para el individuo el punto de partida de su conciencia eterna, interesándolo de una manera distinta de la puramente histórica y fundando en su relación con algo histórico su eterna bienaventuranza" (IV, 171; VII, 6).

En suma: lo histórico sólo se puede valorar debidamente en orden a la fe teniendo en cuenta los siguientes elementos:

a) Un órgano nuevo: la fe.
b) Una suposición nueva: la conciencia de pecado.
c) Una decisión nueva: el momento.
d) Un maestro nuevo: Dios dentro de la historia.
e) Una condición interna nueva, a modo de recreación: la condición (la gracia).

Sin estos cinco requisitos, la suprema certeza histórica es incapaz de producir en un solo testigo un acto de fe.

LAS FUENTES DE LA REVELACION

Si de la consideración de la historia en general, y de los testigos de la fe a lo largo de las generaciones de la historia, pasamos a considerar las fuentes en especial, el problema permanece el mismo. Kierkegaard incluye en el concepto general de "historia", tanto la historia bíblica, como la tradición histórica eclesiástica. Toda historia constituye el sedimento del devenir. También, pues, a la historia revelada es aplicable el siguiente principio: "En relación con lo histórico, la máxima certeza no pasa de ser aproximación, y la aproximación es demasiado poco para fundar sobre ella la bienaventuranza" (VII, 12). Con esto queda enervada la eficacia de toda apologética.

a) *La Sagrada Escritura.* — Si se considera la Sagrada Escritura como fuente de la Revelación y criterio seguro para distinguir lo cristiano de lo que no lo es, entonces todo el problema se centra en la crítica histórica: canon de libros inspirados, autenticidad, integridad, etc., mas partiendo del concepto de inspiración como garantía

dogmática. No obstante, la inadecuación del método crítico-exegético como medio de establecer en su pureza el depósito de la fe, se muestra en que en todo momento ha de suponer el concepto de inspiración, el cual ya no es un concepto histórico ni crítico, sino exclusivamente dogmático [66]. Luego la fe es el primer postulado de toda crítica textual. Solamente el hecho de haber rechazado Lutero la epístola de Santiago, creyéndola no perteneciente al canon, basta para hacer desesperar a todo exégeta, mostrándole que la pura exégesis es una pura contradicción. El camino de la eterna bienaventuranza, que es el camino real de la fe, no se alcanza por la crítica histórica, sino por el inmenso interés personal del individuo que busca la fe. Por eso, aunque se llegase un día a demostrar con toda certeza la autenticidad crítica de todos los libros sagrados, no por eso el no creyente estaría más seguro de su fe. Pues la fe no es la resultante de una escrupulosa investigación científica, sino la infinita pasión e interés del individuo en virtud de la condición recibida de Dios. La fe no se basa en la objetividad del dato, sino en la subjetividad de la pasión por el dato. El equívoco proviene de confundir la fe con la ciencia. En un mundo absolutamente perfecto es inconcebible la fe; de ahí que se diga que la fe cesará en la vida eterna.

Del mismo modo, supuesto el caso de que los adversarios llegasen a demostrar con todo lujo de pruebas críticamente irrecusables, que toda la Escritura no es más que un invento y una patraña, ¿destruirían por eso el cristianismo? De ningún modo. Pues aun entonces está reservada al creyente la libertad de creer o de abandonar la fe. Y si su fe se hubiese fundado en las pruebas, nunca hubiese sido fe, pues donde hay pruebas no hay fe, y las pruebas sobran donde se da la fe. En la medida en que el contemplativo vierte la atención sobre el objeto que contempla, distráese de la contemplación. Lo mismo sucede con la fe. La consideración objetiva del objeto disminuye la subjetividad de la pasión. "El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad;

---

66 La definición católica del concepto de inspiración es así: Virtus supernaturalis Spiritus Sancti qua ipse "ita eos [agiographos] ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae" (Encíclica *Providentissimus Deus*, 18 Nov. 1893).

la interioridad es subjetividad; la subjetividad es sustancia de pasión, y, en su grado máximo, pasión personal infinitamente interesada por la eterna bienaventuranza... Toda decisión esencial radica en la subjetividad" (Cf. VII, 13-23).

b) *La Iglesia.* — Rechazada la Biblia como criterio seguro y exclusivo de la verdad revelada, búscase refugio en el concepto de "iglesia", como organismo vivo y comunidad de los creyentes [67]. Kierkegaard atribuye a Grundtvig el "honor" [68] de este descubrimiento. La Iglesia es, pues, algo vivo y presente, a diferencia de la Biblia, que es cosa pasada, letra muerta. Exigir pruebas a la Iglesia carece de sentido, y valdría tanto como exigir a un vivo probar que existe. La prueba suprema es el hecho de la existencia. En la doctrina de la Iglesia conoce el creyente lo que es objeto de la fe y lo que no lo es. La fe se objetiva, por tanto, en un organismo vivo, y se manifiesta mediante un magisterio docente. De esta forma, el objeto de la fe es una realidad incontrastable.

Pero Kierkegaard responde que esta teoría no es más que una retrotracción de la dificultad; pues admitir que la Iglesia es la verdadera, y por tanto la depositaria de la fe, es suponer que es la apostólica, es decir, que no ha cambiado en el curso de diecinueve siglos. Lo cual implica una regresión del presente al pasado, y el problema de la iglesia queda de nuevo reducido al problema de la historicidad, que es exactamente el problema de la Biblia. "Lo único histórico superior a toda prueba es la simultaneidad del *Dasein*. Y todo lo que es determi-

---

67 Kierkegaard concibe la Iglesia marcadamente en sentido de iglesia militante. La absoluta acentuación del individuo y lo individual le lleva a negar prácticamente el concepto de "iglesia" como comunidad o sociedad orgánica y organizada. "La comunidad es reposo; el individuo, inquietud" (XII, 205). El reposo no lo concibe Kierkegaard sino en la gloria. "El concepto de comunidad es una anticipación impaciente de la eternidad." "En cristiano se milita siempre individualmente. Ser espíritu es estar delante de Dios como individuo. El concepto de 'comunidad' es inferior al concepto de 'individuo' " (XII, 204). De aquí toda su polémica contra la Iglesia oficial danesa.

68 L. DUPRÉ, *Art. cit.*, pág. 427, dice *honneur douteux*. No sabemos por qué dice Dupré dudoso. Kierkegaard se refiere exclusivamente al movimiento iniciado por Grundtvig dentro de la Iglesia evangélica danesa, y por eso dice que la teoría de la iglesia "es idea danesa" (VII, 25), y "mérito de Grundtvig" (VII, 27). Pero Kierkegaard rechaza el grundtvigianismo, pues tendía a convertir a la Iglesia en algo así como un "círculo de amistad".

nación del pasado exige la demostración" (VII, 28). Esta dificultad se resuelve diciendo que en la Iglesia se da desde sus orígenes la predicación de la palabra viva, lo cual es prueba de la continuidad. Pero Kierkegaard vuelve a insistir que éste no es otro que el problema de la Biblia. La palabra viva es prueba de la existencia de la Iglesia, pero sólo en el presente, en cuanto *hic et nunc* se da la predicación, mas no en el pasado, en que (en tanto no se demuestre), o pudo no darse la predicación, o pudo haber sido distinta. La palabra viva, como expresión del *Dasein,* demuestra lo inmediato del *Dasein,* lo que no necesita demostración, mas no lo mediato del pasado. Lo vivo es característica exclusiva del presente. El problema de la mediación (posibilidad) del devenir permanece por tanto insoluble. "Dieciocho siglos de historia, comparados con la eterna verdad que ha de decidir la eterna bienaventuranza del hombre, no tienen mayor fuerza demostrativa que un solo día" (VII, 35) [69].

Con esto volvemos de nuevo al problema de lo histórico. La inviabilidad del camino de la historia en orden a alcanzar la realidad de la fe nos remite al hecho de la fe misma en su pura originalidad. La razón es que la fe no es la resultante del conocimiento aproximativo de lo histórico en virtud del interés objetivo del investigador, sino el prodigio de una nueva creación en la infinita pasión subjetiva del individuo. De aquí el absurdo de pretender conjugar esta pasión subjetiva con la indiferencia objetiva de lo histórico. "Un cristiano objetivo es exactamente un pagano" (VII, 503).

Así hemos alcanzado el "punto arquimédico" de la fe: la pura interioridad de la subjetividad, allende la objetividad del dato histórico. Kierkegaard atribuye a Lessing el mérito de haber subrayado la importancia de esto con sus repetidos ataques contra todo fundamento objetivo del cristianismo (Cf. VII, 55 sigs.). La fe escapa a toda

[69] Respecto al magisterio de la Iglesia Católica, dice Kierkegaard: "La protección contra los embates de la dialéctica que la Iglesia Católica posee en la presencia visible del Papa", responde más bien a la "tendencia humana —inspirada en la comodidad y el recelo— a poseer algo firme que pueda excluir la dialéctica. Pero esto es cobardía y es defraudar a la divinidad. Hasta lo más cierto, la Revelación, se hace dialéctico tan pronto como me lo apropio... En el momento en que quito lo dialéctico, caigo en la superstición y defraudo a Dios" (VII, 23-24). Este pensamiento es preciso tenerlo en cuenta para no exagerar prematuramente las supuestas tendencias católicas de Kierkegaard.

forma de objetividad, cerrándose en un absoluto apriorismo. "El apriori de la fe, que se cierne sobre todo aposteriori de la acción, se expresa hermosamente en aquellas palabras: Estoy cierto de que ni la muerte ni la vida..., ni lo presente ni lo futuro..., ni criatura alguna, es capaz de separarme del amor de Dios, en Cristo Jesús, Nuestro Señor" (*D.* 6 nov. 1837). La fe guarda estrecha analogía con el amor humano. Ambas cosas son incuestionables. Quien puede dar razón de su amor, no está enamorado; quien puede dar razón de su fe, no es creyente (Cf. *D.* 1849). "La objetividad no es corona nupcial para una amante" (VII, 503). Tampoco el honor de un creyente. La fe, como el amor, es un postulado absoluto [70].

El conocimiento de fe

Si recordamos aquí lo expuesto al tratar el tema del conocimiento, y lo comparamos con el capítulo anterior sobre la certeza histórica en orden al acto de fe, vemos cómo las vías naturales cognoscitivas, tanto por lo que se refiere al objeto, como por lo que se refiere a la percepción (prescindiendo del problema crítico de la objetividad), no pueden llegar nunca a producir un conocimiento de fe. Es decir: el objeto de la fe en cuanto tal no puede ser propuesto a la potencia natural cognoscitiva del hombre. Los hechos revelados pueden ser percibidos directamente en su facticidad histórica y producir un conocimiento natural; sin embargo, los mismos hechos no pueden ser conocidos por esta vía en calidad de revelados. Al conocimiento natural le falta el órgano de la sobrenaturalidad [71]. Con todo, la fe es un conocimiento, o se funda en un conocimiento. He aquí nuestra cuestión: qué clase de conocimiento es el de la fe.

Es innegable que el hombre tiene noticia del objeto de la fe. El creyente cree determinados hechos o determinadas verdades; en úl-

70 En *Indoevelse i Christendom* desarrolla Kierkegaard el problema de la historicidad en relación con la persona de Cristo (Cf. XII, 24-34, 46-47, 59-61, 127-133).

71 Empleamos aquí, y en lo sucesivo, los conceptos "sobrenaturalidad" y "sobrenatural" despojados de todo sentido técnico, como lo que está sobre la naturaleza meramente, trascendiéndola.

timo término cree en la Revelación. Mas la Revelación no es inmanente. En este punto el cristianismo de Kierkegaard es intachable; más aún: la trascendencia y objetividad de la Revelación, en contraste con la inmanencia y subjetividad del creyente, constituyen la raíz de la dialéctica kierkegaardiana en torno al problema de la fe. Estamos, pues, ante la dificultad de la apropiación subjetiva de la Revelación, la cual exige el conocimiento, bien que éste no puede ser sino conocimiento de fe. Para seguir adelante en busca de un esclarecimiento del problema, es preciso considerar la doble dirección del conocimiento; se da el conocimiento externo, el de los hechos y objetos, y se da el conocimiento interno, el de la subjetividad.

Más arriba quedó expuesta la dificultad inherente a todo conocer objetivo, la cual no se resolvía, decíamos, con la asimilación intencional. Conocer un objeto realmente exige subjetivizarlo por entero, pero en medio de este proceso se alza el vacío de la mediación. Con todo, el proceso cognoscitivo de lo externo sigue sus propias leyes, y Kierkegaard no tiene tiempo para estudiar la naturaleza ni el modo subjetivo de su percepción.

Sin embargo, la Revelación, que no es natural, se presenta expresada en la forma de la naturaleza, que es la forma del devenir. ¿Habrá, pues, de ser también conocida de manera natural? En modo alguno. Este es el conocimiento de la crítica histórica, idéntico en el fondo al de los objetos externos. Ahora bien: puesto que la Revelación no es natural, no obstante expresarse en formas naturales, exige un conocimiento allende esas formas. Este será finalmente el conocimiento de fe, y se dará allí donde el hombre descubra, por el medio adecuado, la sobrenaturalidad de la Revelación.

La segunda dirección del conocimiento es la interiorización de la subjetividad, y ésta muestra al hombre ante todo sus propios límites. Si, pues, el hombre llega al límite, no ya de la naturaleza física, sino de su propia naturaleza interior, y en virtud del conocimiento de sí mismo descubre que se trasciende a sí mismo, entonces está a punto de conocer la infinitud de la trascendencia de su ser. Cuando el hombre ha llegado al confín de su naturaleza, entonces está en trance de dar el salto a la sobrenaturaleza. El camino de la interiorización es el medio por el que el individuo puede llegar al conocimiento de fe. Mas,

¿no es esto subjetivismo e inmanentismo? No necesariamente [72]. La objetividad de la revelación es un hecho que ha de permanecer en pie en todo momento [73]. Sin embargo decíamos que el conocimiento normal y natural de esta objetividad nunca podía producir el conocimiento excepcional y sobrenatural de la fe, ya que éste, si bien supone la objetividad, no estriba precisamente en ella, sino en la sobrenaturalidad del contenido. El conocimiento objetivo externo no llega en toda su dimensión al conocimiento de fe, ni es tampoco aproximación al mismo, pues permanece siempre conocimiento objetivo y natural. Otro es el caso del conocimiento de la propia subjetividad, el cual va de suyo enderezado al reconocimiento del propio límite. Este conocimiento abre la posibilidad de que aquello que yo conocía de antemano ob-

---

72 Sobre este punto llama especialmente la atención L. Dupré en el citado artículo: "Subjectivité ne correspond nullement à immanence, comme si le subjet faisait sortir de lui-même l'objet de la foi: telle est la doctrine de l'idéalisme panthéiste... Si cet objet de la foi ne peut être atteint objectivement, ce n'est pas par manque d'objectivité, mais parce que sa transcendance dépasse toute pensée objective. La pensée reste dans le monde de l'immanence, la foi nous conduit au transcendant" (*Art. cit.*, 435). Con todo, en Kierkegaard la objetividad y la subjetividad son dos realidades irreconciliables, como ya dijimos. Tal vez Dupré insista demasiado en el aspecto objetivo del conocimiento de fe, por lo cual no considera acertada la interpretación de Ruttenbeck. Pero este autor más bien se limita a acentuar el dualismo, los dos aspectos (así como también los dos aspectos de la causalidad divina y la libertad de la voluntad humana) en el acto de fe, lo cual siempre fue un problema sin solución, aun dentro de la teología católica (Cf. RUTTENBECK, *S. Kierkegaard*, S. 221-223). En el dualismo funda Kierkegaard precisamente la paradoja.

73 El siguiente texto de Kierkegaard es clarísimo, y basta para resolver por sí mismo la anterior dificultad: "El hecho absoluto es un hecho histórico y, como tal, objeto de la fe. Ciertamente es preciso acentuar lo histórico en este aspecto, pero no de tal forma que se convierta en algo absolutamente decisivo para los individuos (por más que esto, por otro lado, es una contradicción, pues un simple hecho histórico no es un hecho absoluto, y carece de fuerza para determinar cualquier decisión absoluta); sin embargo, tampoco se puede eliminar lo histórico, pues entonces tan sólo contamos con un hecho eterno" (IV, 262-263). Es decir, que entonces estamos en el punto de Sócrates. La voluntad de creer es necesaria, pero tampoco ella sola basta, "pues todo acto voluntario humano sólo es eficaz dentro de la condición. Si no soy poseedor de la condición, mi voluntad no me sirve de nada" (IV, 227-228). El acto de fe supone, pues, tres cosas: el objeto, la voluntad del individuo y la condición o gracia de Dios.

jetivamente en su externa objetividad, cobre para mí, en el contraste, un sentido nuevo, de forma que aquellas verdades históricas, y el conocimiento natural —histórico o crítico— de las mismas, puedan ser por mí consideradas bajo una nueva relación: la de mi propio límite. En concreto: si yo tengo noticia de la Revelación, de que Dios ha comenzado a existir en el tiempo, devenido individuo humano, revelando la verdadera realidad de lo divino y también de lo humano, recibo un conocimiento que excede las categorías de lo natural, y por tanto no puede ser en sí mismo objeto de la potencia natural cognoscitiva de lo externo y objetivo. En tal caso, esta potencia natural rechaza tal conocimiento como imposible. Sin embargo, si lo comparo con el conocimiento interior de mí mismo, entonces no lo puedo juzgar, y mi ánimo permanece en suspenso. El conocimiento de mí mismo me refiere a mi propio límite, en que mi ser se revela como ignorancia. La conciencia de la propia ignorancia excluye el orgullo, y por eso es la clave de la sabiduría socrática. Socráticamente es imposible negar la verdad de lo que excede los límites de la natural inteligencia. Este es el momento en que el objeto de la fe se convierte en objeto de admiración. En la admiración se une el conocimiento de la propia ignorancia a la noticia externa y natural del objeto de la fe. En cuanto objeto de admiración, comienzo a relacionar lo que antes no podía conocer sino en su facticidad histórica como acontecimiento, con una forma de conocimiento distinto y superior que comienza a cautivar todo mi ser interesándolo infinitamente, cosa de que ningún conocimiento natural es capaz.

Así tenemos que el conocimiento natural externo niega de suyo todo otro conocimiento superior, pues es una medida en sí; mas el conocimiento natural interno queda en suspenso lleno de admiración, ya que carece de medida. La conciencia de la propia ignorancia muestra la posibilidad de un conocimiento infinito: el trascendente. Si a esta disposición interior del sujeto se añade la eficacia decisiva del momento, juntamente con el maestro y la nueva condición, el individuo da infaliblemente el salto a la fe.

Esto supuesto, y para ver claramente el tránsito del autoconocimiento al conocimiento superior de la fe, según el pensamiento de Kierkegaard, hemos de recordar el punto de partida socrático, expuesto ya anteriormente al tratar de la existencia de pecado, pues esta exis-

tencia coincide con la de fe precisamente en el conocimiento. El conocimiento de fe determina en el hombre una nueva forma de existencia que se verifica en la tensión de dos categorías extremas y antitéticas: la fe y el pecado.

En cuanto al punto de vista socrático, prescindiendo de lo ya dicho, la consecuencia de aplicación inmediata en este punto es: 1) el inconveniente de que la verdad eterna hubiera de relacionarse con el existente (Cf. VII, 171); 2) el hecho de que el existente, por causa de la existencia, se hallase en la falsedad, en la ignorancia (Cf. VII, 174-175), no obstante ser de suyo portador de la verdad. De aquí que toda la ética socrática se centrase en dos puntos: el autoconocimiento por la interiorización, y la regresión a la eternidad de la preexistencia por la anámnesis. La existencia, entre tanto, queda como punto negativo en que se consuma la ignorancia. Según Sócrates, el existente carece en cuanto tal de conocimiento, y ha de obtener éste en la medida en que, ayudado del maestro, descubra en sí por el método de interiorización la verdad olvidada. Hasta aquí llega lo socrático.

Sin embargo, en el καιρός de la historia se da la Revelación, que es la conjunción del tiempo y la eternidad dentro de la existencia. Este momento transforma la existencia, pues primero la reafirma en razón de existencia impidiendo el regreso hacia atrás, y segundo convierte el olvido en ignorancia culpable. Este momento es histórico, y de él tiene el hombre conocimiento histórico, mas no sólo esto, pues el momento transforma la historia y la trasciende, "estando lleno de lo eterno" (IV, 188). En él se funda la relación del individuo con la eterna bienaventuranza, que es el τέλος del futuro. En este punto es donde lo socrático se revela como insuficiente, quedando convertido en admiración. Aquí Sócrates ya no puede ser el maestro de mi eterna bienaventuranza, pues ésta se da socráticamente en el pasado con la posesión de la verdad, la cual yo poseía sin saberlo (Cf. IV, 182-183). Y puesto que he de recibir un nuevo conocimiento de la verdad, he de recibirlo de un maestro que ha de darme además la condición. Este maestro tiene que ser Dios [74]. Ahora bien: "En cuanto el discípulo

---

74 "Aquel que da al discípulo, no sólo la verdad, sino también la condición, no es maestro. En último término, toda enseñanza se funda en la existencia de la condición; falta ésta, entonces el maestro no puede hacer nada. En caso contrario debe el maestro, no sólo reformar al discípulo, sino recrearlo

era la falsedad, y ahora juntamente con la condición recibe la verdad, verifícase en él una transformación como de no-ser a ser" (IV, 188). Lo decisivo del momento en que se verifica esta transformación es la confluencia en él de lo temporal y lo eterno, el hecho de que la historia se trascienda a sí misma.

Mas, ¿en qué grado puede ser todo esto objeto del conocimiento? En ningún modo objeto del conocimiento natural, pues lo trasciende. "Todo conocimiento es, o conocimiento de lo eterno que excluye lo temporal e histórico como cosa indiferente, o conocimiento puramente histórico; y ningún conocimiento puede tener por objeto el absurdo de que lo eterno sea lo histórico" (IV, 227). ¿Sobre qué versa entonces el conocimiento del creyente, toda vez que ha de conocer lo que ha de creer? Sobre los hechos históricos revelados en cuanto revelados. Pero, ¿cómo los conoce en calidad de tales? "Despidiéndose de la razón y recibiendo la condición" (IV, 228). Esta condición, que es la nueva potencia cognoscitiva, es la capacidad de comprender lo eterno en su confluencia con lo histórico (paradoja), la capacidad de conocer mediatamente, saltando la barrera del conocimiento inmediato que sólo puede tener por objeto lo puramente histórico.

Por otra parte, el objeto de la fe no es propiamente la doctrina, sino el maestro mismo (Cf. IV, 227). Mas este maestro no es inmediatamente cognoscible, sino sólo mediante la condición. Quien ha recibido la condición, la ha recibido del maestro. Mediante la condición del nuevo conocimiento se establece una mutua relación entre discípulo y maestro. Sólo aquél a quien el maestro conoce, es capaz de conocer al maestro (Cf. IV, 232).

Esta forma superior de conocimiento responde a la nueva naturaleza en que el creyente ha sido constituido, y es el órgano adecuado de ella; pues el paso de la ignorancia a la verdad, que es un paso como de no-ser a ser, es un nacimiento, un renacimiento. Del mismo modo sucede con la forma sobrenatural de conocer. Ambas cosas tienen realidad plena en la fe y para la fe (Cf. IV, 159). Por esto, "el conocimiento de fe es ante todo un acto de la libertad, una manifes-

---

antes de que comience a instruirlo. Pero no hay hombre capaz de esto; y si ello sucede, entonces tiene que ser obra de Dios" (IV, 184).

tación de la voluntad", bajo el influjo, en todo caso, de la condición (IV, 247) [75].

Bajo este aspecto, el conocimiento de fe excluye toda duda, pues se funda en una decisión. La indiferencia de la duda queda superada en el conocimiento de fe, no en virtud del conocimiento en sí, sino en virtud de la voluntad. La fe es lo más discutible si se atiende al conocimiento puro, y lo más incuestionable si se atiende a la nueva cualidad. "La fe es la antítesis de la duda. Fe y duda no son dos formas de conocimiento en interdependencia, pues ninguna de las dos son actos cognoscitivos, sino pasiones antitéticas" (IV, 248). De este modo queda determinada la esfera propia del conocimiento de fe. Este no es el resultado del cálculo racional que pesa las razones en pro y en contra; está fuera de toda racionabilidad, y estriba en la pasión de la paradoja. Así como la duda es abstención de juicio en virtud de la indiferencia y la comodidad, que son como pasiones enervadas, así la fe es juicio decisivo y definitivo que salta en el interés y la audacia de la pasión, del cálculo de los pros y contras, a la suprema razón de la paradoja. Por esto la paradoja es la esencia de la fe [76].

Con esto creemos haber esclarecido en lo posible el pensamiento de Kierkegaard en torno al tema del conocimiento de fe. Adquirir precisión conceptual es tarea sumamente difícil. La dificultad capital del concepto "conocimiento" está en determinar el sentido en que ha de tomarse y los objetos a que es aplicable. En todo caso, el conocimiento objetivo inmediato es inaplicable al objeto de la fe formalmente considerado. Por tanto, el conocimiento de fe es un conocimiento mediato en que el objeto cobra valor mediante la subjetividad; pero ésta ha recibido antes la transformación de la nueva con-

---

75 "A la fe pertenece ciertamente una manifestación de la voluntad, y esto incluso en otro sentido de cuando digo, por ejemplo, que a todo conocimiento corresponde una volición..." (*D.* 25 nov. 1834).

76 Que la asimilación de la paradoja exija un salto, es fácil de comprender; por eso es "para-doja", pues supone una solución de continuidad. "Entre l'objet divin de la foi et la connaissance humaine doit exister un gouffre béant, un abîme infranchissable" (DUPRÉ, *Art. cit., Ibid.*, 438). Que esta asimilación se verifique en virtud de la pasión, se explica porque precisamente la pasión viene a suplir el defecto, la impotencia del conocimiento. En el fracaso del conocimiento objetivo se enciende la llama de la pasión.

dición infundida en el momento. Esto determina el salto de la mediación del conocimiento a la inmediación de la paradoja.

Comparando el estadio socrático con el subsiguiente a la Revelación, la correspondencia es la siguiente:

La actitud de Sócrates respecto al conocimiento es la admiración en incertidumbre objetiva ante el hecho de la ignorancia. La actitud cristiana es la adhesión decidida a la verdad, que sobrepuja la incertidumbre objetiva mediante la certeza subjetiva, pero de tal forma que la verdad, objetivamente considerada, es absurda y paradójica. La fe consiste en aferrarse a este absurdo objetivo, manteniéndolo en la pasión de la interioridad. Y con esto pasamos a exponer la esencia de la fe en sí misma.

La esencia de la fe

Al entrar a desarrollar el tema de la esencia de la fe nos vemos de nuevo frente al problema de la existencia en absoluto, pues ésta es posición de la fe. La esencia de la fe es la esencia de la existencia.

La existencia objeto de la consideración filosófica de Kierkegaard no es ni el concepto abstracto de existencia, ni tampoco la existencia concreta como mero *In-der-Welt-sein,* sino la determinada por el hecho histórico, realmente histórico, de la Revelación. Por esto, toda filosofía de la existencia ha de suponer el hecho de la Revelación y ha de partir del mismo. La filosofía es, por tanto, teología y religión, y no la religión filosofía, como pretendió Hegel.

Bajo este aspecto, el punto de partida de todo filosofar cristiano es la fe, la fe que cualifica la existencia. Mas esta existencia no se dio siempre como determinación de la fe. Por tanto la existencia comienza de nuevo a partir de la fe, y la fe es el nuevo comienzo de la existencia. La filosofía existencial comienza en el punto en que la existencia es posición de la fe.

La forma de existencia antecedente a la fe (que constituye toda la historia del paganismo) la ve Kierkegaard simbolizada en la actitud socrática; ésta es una actitud simple, ingenua y, en el fondo, melancólica. Es simple porque carece de la auténtica tensión de la trascendencia. Es ingenua porque, careciendo del medio de confrontación,

identifica el conocimiento de sí mismo con el conocimiento de Dios, creyendo que el interior del hombre es "íntegro", y que en él habita la verdad. Es melancólica, pues se ocupa en la consideración de la existencia en cuanto implica la añoranza de lo eterno. La tarea del existente es el retorno a la eternidad mediante la interiorización reminiscente. La existencia misma es un mal en relación con la eterna verdad. Aquí se basa la paradoja relativa.

La existencia que comienza con la fe y subsigue a ésta, es la que dice relación absoluta a la trascendencia por la infusión de lo eterno en lo temporal. Este hecho marca la transformación radical de la existencia socrática, transformación que sólo puede ser conocida siendo creída; lo cual exige de nuevo que en el individuo se den una serie de condiciones, de las cuales la primera y principal es el "renacimiento", que es un tránsito del no-ser al ser. Este renacimiento es el principio de la nueva categoría cognoscitiva, sin la cual es inconcebible la nueva forma de existir. De donde el principio de la fe se presupone a sí mismo en el individuo, constituyendo una especie de necesidad intrínseca. Creer supone haber renacido, y renacer supone haber creído [77]. Partiendo de este *a priori* ontológico de la fe, estamos ante el hecho de la nueva existencia, antítesis de la precedente. El cristianismo supone una nueva conciencia de existir, cualitativamente distinta de la anterior, que consiste en la tensión entre inmanencia y trascendencia, entre lo temporal y lo eterno, en la existencia, implicando además la conciencia de pecado y de regeneración. Esta es una existencia seria y polémica, existencia de adultos; pues al niño le está permitido buscar refugio en el regazo materno, mas el destino del adulto es la lucha en el tiempo, en la vida, hasta alcanzar la meta. Así, fue el paganismo la infancia de la humanidad, y su refugio el retorno a la pre-existencia; el cristianismo en cambio es la plenitud, y su meta está, no en el pasado, sino en el porvenir de la esperanza. Por esto es un nuevo punto de vista histórico e individual, que supone la recreación en un nuevo ser. Aquí se funda la paradoja absoluta.

---

77 Este pensamiento lo expresa bien K. Olesen Larsen: "Wie es der Geborene sein muss, der den Übergang von dem Nicht-Sein zum Sein denkt, muss es auch der Wiedergeborene sein, der hier den Übergang denkt" ("Zur Frage des Paradoxbegriffes", *Orbis litterarum*, 1955. Bd. X, S. 133. Kopenhagen).

La sustancia de la nueva existencia es la infinita dimensión de la subsistencia ante Dios. Mas de aquí nace precisamente el gran riesgo y la trascendencia de la dialéctica existencial. La medida del "sí mismo", decíamos al principio, no es lo temporal. La Revelación es el discrimen de la existencia. La fe lleva al límite el humano existir, pues la existencia cobra en la fe dos frentes: lo que no es fe, es pecado. Sobre la coincidencia antitética de la fe y el pecado en la existencia de fe hablamos ya anteriormente. Ahora repetimos tan sólo la coincidencia antitética en la definición, ya expuesta al tratar de la esencia del pecado: "*Fe es: que el "sí mismo", siendo el que es, y queriendo ser el mismo que es, se funde transparente en Dios*" (XI, 194), con lo cual queda anulada la esencia del pecado, que es no querer ser uno mismo, o querer ser uno mismo, en desesperación, ante Dios (Cf. XI, 189).

Esta definición es la más exacta y metafísica de todas las que de la fe da Kierkegaard en sus escritos, ya que incluye la afirmación absoluta de toda la realidad interna y externa del individuo humano en su dimensión de infinitud. Esta definición presenta la fe, no en su aspecto objetivo, sino en su pura subjetividad, como sustancia del creyente en su condición de existente referido en absoluto a Dios. La dialéctica existencial no queda aquí excluida, sino encuadrada dentro del debido orden: la vinculación absoluta a Dios.

Con todo, no entenderíamos debidamente esta definición, y por ende la esencia de la fe en el pensamiento de Kierkegaard, si no atendiésemos al modo cómo concibe la dialéctica existencial aun supuesto el hecho de la fe, es decir, el debido orden en la vinculación a Dios. La vinculación absoluta al absoluto mediante la fe pone al hombre íntegramente en manos de Dios, le salva en su dimensión de infinitud, pero al mismo tiempo reafirma su condición de existente, uniéndole más estrechamente a la existencia. La fe es categoría de la existencia, solamente se da en la existencia y por la existencia, y fuera de ella no existe. Sin embargo, su meta y contenido trascienden la existencia; es decir, que sólo se da en la existencia, y sin embargo no es para la existencia. ¿Qué significa esto? Que la fe establece una antítesis absoluta, que somete al existente a una antinomia. La esencia de esta antinomia consiste en que en la fe se funden lo eterno y lo temporal, Dios y el hombre. Esto es en la mente de Kierkegaard lo

paradójico, el absurdo; y ésta es la paradoja de la fe, humanamente considerada [78]. Que el hombre se funde transparente en Dios, consciente de su ser y a la vez del ser divino, no deja de ser cosa admirable, pero no por eso es humanamente menos incomprensible. Esta fusión de lo divino y lo humano en la conciencia del individuo es por necesidad paradójica, tanto si se considera analógicamente (el conocimiento revelado de ser imagen de Dios), como si se considera hipostáticamente (el conocimiento revelado de la unión de Dios con la naturaleza humana en un individuo). La paradoja de la fe nace de la absoluta afirmación de la inmanencia —y por ende de la dialéctica existencial, sin la cual no se concibe la existencia—, juntamente con la absoluta afirmación de la trascendencia. Esta manera de ser paradójica de la fe es la que vamos a exponer a continuación.

---

78 J. Wahl expone acertadamente el sentido de esta antítesis: "A mesure qu'on place plus fortement l'accent sur le temps, on s'enfonce dans la profondeur de l'existence et on va de l'esthétique au métaphysique, puis à l'éthique, puis au religieux, et enfin au religieux chrétien... Dans le christianisme, tout est historique; le péché se produit dans le temps; la grace se produit dans le temps; Dieu existe dans le temps. Le christianisme place derrière nous un passé dont nous sommes séparés par un abîme, devant nous un avenir auquel nous sommes liés par une personne. Cette introduction du temps constitue une rupture absolue avec l'entendement et avec l'immanence. Nous n'avons plus la possibilité de nous résorber immédiatement dans l'éternité; nous sommes plongés dans le temps et l'éternel aussi. L'existence a été coupée de l'éternité pour pouvoir tendre vers elle. Et si l'individu ne trouve pas l'éternité en contact avec l'existence, il ne la trouvera jamais. Il doit communier dans le temps avec Dieu qui est dans le temps. Nous ne pouvons monter vers Dieu qu'en nous plongeant dans l'abîme des temps, qui est aussi le gouffre du péché. C'est de là seulement que l'existant peut prendre son élan, et, dépassant le ciel immanent des idées, entrer dans les ténèbres éblouissantes du transcendant" (J. WAHL, *Etudes*, pág. 324). También Wahl indica con acierto que la relación del hombre con Dios en el tiempo no es por de pronto una relación de obediencia y amor filial, sino de rebelión. De esta forma, el carácter histórico de la aparición de Dios implica el pecado, y en cierto modo puede decirse que para Kierkegaard la redención es causa del pecado (Cf. *Ibídem*). No obstante, este pensamiento no se puede extremar, olvidando la concepción dialéctica de fe y pecado.

LA FE, PARADOJA ABSOLUTA

De pasada, distinguíamos anteriormente entre paradoja relativa y paradoja absoluta. Esta distinción se deduce de la manera de considerar la existencia en relación con lo eterno, con la trascendencia. Ya sabemos cómo Sócrates estimaba que la verdad eterna no era en sí misma paradójica, sino sólo en cuanto relacionada con la existencia. La existencia es realmente una desventaja en relación con la eterna verdad, pero esto es solamente accidental, pasajero, toda vez que al hombre le está permitido abstraer de la existencia mediante el retorno a la pre-existencia por el recuerdo. Sócrates no afirma absolutamente la existencia, como tampoco la ignorancia. La paradoja socrática no es, pues, sino una ignorancia objetiva, ya que el hombre es poseedor de la verdad subjetivamente (Cf. VII, 171-172). Esta es la paradoja relativa [79].

La paradoja absoluta surge tan pronto como la eterna verdad y la existencia se funden en una misma realidad, de tal forma que cuanto más lo eterno sea la razón de ser del existir, tanto más clara y absoluta será la paradoja. La existencia es contradictoria en cuanto dice relación con la eternidad, y es absolutamente contradictoria si esta relación es absoluta [80]. La contradicción se consuma en el momento de la Revelación, en que "la existencia, siendo afirmada absolutamente, experimenta una mutación esencial" (VII, 174). Esta mutación esencial es la conciencia de eternidad en virtud de la fe, y lleva consigo la conciencia de pecado, que es la ignorancia subjetiva de la verdad, ignorancia culpable. La fusión de lo temporal y lo eterno es simultáneamente la manifestación de la antítesis de ambos.

De esta forma, la paradoja absoluta del cristianismo se distancia inmensamente de la relativa paradoja socrática; pero en ambas se da

---

79 "Chez Socrate le paradoxe n'est donc qu'une ignorance objective. Aussi n'est-il en fait qu'un analogue du véritable paradoxe, sa subjectivité n'est qu'analogue à la foi" (DUPRÉ, *Art. cit.*, pág. 441).

80 "Das Paradox entsteht, wenn die ewige Wahrheit für den in der Zeitlichkeit Existierenden da sein soll. Existenz bedeutet Widerspruch: als ewig zeitlich und als zeitlich ewig zu sein. Der Mensch ist ja eine Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit; die Aufgabe der Existenz ist, die Synthese zu setzen" (K. OLESEN LARSEN, *Art. cit.*, pág. 138).

una relación existencial con la verdad: por la simple ignorancia en Sócrates, y por la ignorancia culpable en el cristiano. Mas en el cristianismo la paradoja consiste exactamente en una doble antítesis dogmática: "Negativamente como revelación de la diversidad absoluta del pecado, y positivamente como resolución de esta diversidad absoluta en una absoluta igualdad" (IV, 214). Es decir, que la forma filosófica de la paradoja absoluta se centra concretamente en los dogmas del pecado y de la reconciliación, no como meras relaciones, sino como realidades teológicas constitutivas del nuevo modo de existir humano. Esto es lo que Kierkegaard designa con la palabra "posición". El pecado y la gracia son posición de existencia, de suerte que ésta aquí se hace de nuevo, se recrea. Mas esto es por necesidad paradójico absolutamente, pues una existencia constituida por dos realidades antitéticas es inconcebible. "Que el pecado sea una posición, es una paradoja además por la consecuencia de la doctrina de la reconciliación. Primeramente el cristianismo establece el pecado como posición de tal forma, que es imposible a la razón humana concebirlo; pero luego la misma doctrina cristiana se propone eliminar esta posición de modo que tampoco la razón lo puede comprender... El cristianismo, que es el primer inventor de paradojas, es también aquí lo más paradójico posible, y parece que trabaja en contra de sí mismo; pues, acentuando el pecado de tal forma como posición, parece absolutamente imposible destruirlo luego; pero seguidamente, con la reconciliación, quiere destruirlo totalmente como si hubiera quedado anegado en lo profundo del mar" (XI, 210-211) [81].

[81] Insistimos de nuevo en que, según Kierkegaard, la relación entre la fe y el pecado no es una relación de sucesión, como si al pecado siguiese la redención y la gracia, sino de coincidencia dialéctica. La fe y el pecado se sustentan mutuamente. Bajo este aspecto nos parece un poco ingenua la afirmación de Dupré: "La foi est donc essentiellement, pour Kierkegaard, foi au pardon de Dieu" (*Ibid.*, 421). La palabra "perdón" se refiere más bien a una culpa ética, y esto no es, veíamos, el pecado. La fe implica sin duda la remisión del pecado, mas no en el sentido de perdón, sino de transformación de existencia. Si la remisión del pecado no consistiese más que en el perdón de Dios, el pecador permanecería internamente como antes: pecado, aunque Dios no le castigase; y la fe sería algo meramente externo, un juicio del entendimiento. Ahora bien: la fe y el pecado tienen en Kierkegaard un sentido sustancial-existencial. La nueva existencia de fe dice una esencial relación dialéctica a la existencia de pecado. La fe es dialécticamente inconcebible sin el pe-

Ante este hecho, la tarea del creyente no consistirá en esforzarse por desentrañar *racionalmente* el íntimo sentido paradójico de aquello que cree, sino en convencerse de que aquello que cree es una paradoja, y nada más. Esto sucede "cuando la razón y la paradoja chocan felizmente entre sí en el momento, cuando la razón se hace a un lado, y la paradoja se entrega a sí misma" (Cf. IV, 224). Pero aquí es cuando "se enciende la pasión paradójica de la razón" (Cf. IV, 206). Esta pasión es esencial en la fe. Creer, por tanto, no supone haber llegado al núcleo del objeto, pues éste es lo desconocido y permanece siempre en el misterio; creer consiste en el esfuerzo constante por llegar a penetrarlo, no racionalmente, sino a través de un proceso de apropiación progresiva. Fe puede darse tan sólo en aquel límite en que lo desconocido revela lo distinto diametralmente. Esto distinto radical, en cuanto desconocido, es la esencia de la paradoja [82]. Ahora bien, esta paradoja es objeto de la fe como estímulo de la pasión, que es la razón transfigurada. Lo cual muestra que el problema de la fe no es un problema intelectual, sino un problema existencial [83]. La fe es determinación absoluta de la existencia bajo una razón paradójica. Por esto concluye Kierkegaard que la fe es "aquella dichosa pasión cuyo objeto es la paradoja, la cual a su vez, uniendo lo contradictorio, eterniza lo histórico e historiza lo eterno" (IV, 226-227). Lo contradictorio consiste aquí en que en el momento se dé una condición para comprender la eterna verdad, condición que ha de ser por tanto eterna, pues de lo contrario estamos en la anámnesis socrática (Cf. IV, 227). La paradoja de la fe consiste en que "la condición eterna se dé en el tiempo" (IV, 230), o con otra fórmula: en que "la verdad eterna se origine en el tiempo" (VII, 175). Las consecuencias que de aquí se

---

cado, y por tanto posición dialéctica del mismo en la antítesis de ambas existencias.

82 "Le paradoxe n'est pas une forme passagère du rapport religieux; le rapport religieux, précisément parce qu'il est le rapport d'un existant avec un être qui existe profondément et qui a une intensité infinie d'existence, prend la forme du paradoxe. Le paradoxe est la relation de la vérité essentielle avec un être qui existe à un haut degré. Il est une catégorie, une détermination qui exprime le rapport entre l'individu existant, connaissant, et la réalité éternelle. Que la réalité devienne paradoxe, cela repose sur son rapport à un sujet existant" (J. WAHL, *Etudes*, pág. 323).

83 Cf. K. OLESEN LARSEN, *Art. cit.*, pág. 138.

derivan para el individuo ya las hemos mencionado: la conciencia de infinitud bajo las determinaciones del pecado y de la gracia. De esta forma la paradoja de la fe queda finalmente convertida en interioridad, "una interioridad que es inconmensurable con lo externo, ya que es totalmente nueva"; una interioridad que "implica el movimiento de infinitud", por el que "el individuo está por encima de la generalidad", "en relación absoluta con el absoluto" (Cf. III, 118-120). Esta es la interioridad paradójica que es para los judíos escándalo, y locura para los griegos; y también escándalo y absurdo para la razón (Cf. VII, 179) [84].

LA FE, ABSURDO

La categoría del absurdo aparece en Kierkegaard sinónima de la paradoja. Decir que la esencia de la fe es la paradoja, vale tanto como decir que su esencia es el absurdo. Apenas se puede encontrar en Kierkegaard un pasaje en que se hable de la paradoja de la fe, en el que simultáneamente no se hable del absurdo; paradoja y absurdo significan para él la misma cosa.

Sin embargo, el concepto general de absurdo no es idéntico al concepto de paradoja que hemos expuesto. Esto hay que tenerlo en cuenta, pues si, guiados por el hecho de que Kierkegaard emplea ambos términos indistintamente, los identificásemos también en el concepto general de absurdo, obtendríamos una idea totalmente falsa del concepto kierkegaardiano de fe. Por esto hemos de precisar ahora qué alcance tiene en Kierkegaard el concepto de absurdo. El de paradoja ya nos es familiar.

Lo absurdo, en su sentido corriente, es lo que carece en absoluto de sentido. Pero la paradoja no es eso. Luego el concepto de absurdo

---

84 "La diferencia absoluta entre Dios y el hombre consiste en que el hombre es un individuo existente, cuya tarea esencial no puede consistir en pensar *sub specie aeterni*, pues, no obstante ser eterno, mientras existe es esencialmente un existente, y por esto lo esencial para él ha de ser la interioridad en la existencia. Dios, empero, es el infinito, el que es eterno. Tan pronto como hago conmensurable la inteligencia de la paradoja..., decir que la entiendo demuestra *eo ipso* que lo que he entendido no es la paradoja absoluta, sino la relativa; pues de la paradoja absoluta sólo se puede entender que no se puede entender" (VII, 182-183).

presenta en Kierkegaard una modificación, derivada del concepto de razón y de lo racional, expuesto anteriormente. Lo absurdo es un concepto contradictorio comparado con lo racional y lógico; éste es el absurdo objetivo. Pero así no es el absurdo en que cifra Kierkegaard la esencia de la fe, pues la fe no es objetividad, ni lo racionalmente contradictorio, sino el límite de lo racional: lo ininteligible. La fe lleva la razón al límite, y en ese límite la razón se quiebra; al quebrarse, conviértese en pasión. En este punto surge la paradoja, y con ella el absurdo. El absurdo paradójico es por tanto el triunfo sobre lo racional, y la absoluta afirmación de lo existencial. El absurdo es lo que allende la razón sigue interesando al individuo infinitamente, aquello cuya medida no es lo racional, pues lo trasciende. El absurdo, junto con la paradoja, se integra con las categorías típicamente kierkegaardianas de subjetividad e interioridad, y es lo que tiene valor existencial allende toda apreciación objetiva. "Cuanto más seguridad objetiva, tanto menos interioridad (pues la interioridad es precisamente la subjetividad); cuanto menos seguridad objetiva, tanto más profunda es la posible interioridad. Cuando la paradoja misma es la paradoja, repele en virtud del absurdo, y la pasión de la interioridad que a él corresponde, es la fe" (VII, 176). La fe es, pues, la reacción contra el absurdo racional y objetivo, que fija en la pasión un absurdo existencial: "La certeza consiste aquí en que esto, objetivamente considerado, es absurdo, pero este absurdo, mantenido en la pasión de la interioridad, es la fe" (VII, 176).

Según Kierkegaard son absurdos objetivos todos los dogmas fundamentales del cristianismo, pues todos se fundan en el absurdo radical de que "la eterna verdad haya devenido en el tiempo", es decir, que Dios se haya hecho criatura, naciendo, viviendo, muriendo, como cualquier otro individuo humano. Mas estos absurdos objetivos no son creídos en cuanto absurdos objetivos (en tal caso la fe sería lo racionalmente contradictorio), sino en cuanto absurdos paradójicos que trascienden la absurdidad de la objetividad. Por esto todo intento de "aproximación objetiva" falsea la esencia de la fe, la cual es pura sólo cuando el absurdo aparece con toda claridad. "Precisamente por la repulsión objetiva, el absurdo es la medida de la intensidad de la fe en la interioridad..., pues el absurdo es el objeto de la fe y lo único que se puede creer" (VII, 177). El modelo más acabado de la fe "en

fuerza del absurdo" es Abraham, pues en él no se puede hablar de cálculos humanos, sino de un auténtico absurdo [85]. El absurdo no cae dentro de las distinciones propias del ámbito de lo racional, ni es idéntico con lo improbable, lo inesperado, o lo insospechado. Es justamente "lo imposible", no en cuanto no es posible, con exclusión de la esencia, sino en cuanto excluye toda contingencia en el ser. Lo absurdo es imposible porque *es* absolutamente [86]. Por tanto, creer lo imposible es creer lo absurdo en que está excluida toda contingencia. Así nace del absurdo de la fe la suprema certeza. Abraham, reconociendo la imposibilidad, cree en virtud del absurdo. "Para comprender de esta forma toda la temporalidad, preciso es un ánimo paradójico y humilde; y este ánimo es el de la fe" (III, 99).

LA PARADOJA DE LA FE, CAUSA DEL ESCANDALO

De la consideración de la fe como paradoja y absurdo se deduce necesariamente el concepto de "escándalo" como última determinación *(per oppositum)* de la esencia de la fe. En este sentido podríamos definir la fe diciendo que es aquello de que el hombre no se escandaliza. Sólo quien evita el escándalo llega a conquistar la fe. Aquí vemos de nuevo cómo entre la fe y el escándalo se da una relación dialéctica. "Así como el concepto "fe" es una determinación auténticamente cristiana, así también lo es el concepto "escándalo" en su relación con la

---

85 "Cuando me pongo a pensar en Abraham, me siento inmediatamente anonadado, pues no se aparta de mis ojos aquella enorme paradoja que es la entraña de la vida de Abraham; hay algo que en todo momento me repele, y que mi mente, aun con toda su pasión, no es capaz de penetrar. Pongo en tensión todos los músculos de mi cuerpo a fin de obtener el punto de vista exacto, pero al instante me siento como tullido... Pues lo que a mi mente se ofrece es una paradoja. Mas yo no digo en modo alguno que la fe sea cosa baladí, sino todo lo contrario: lo supremo" (III, 84-85). "Su vida no sólo es lo más paradójico que se puede pensar, sino tan paradójica que ni siquiera se puede pensar. El obra en fuerza del absurdo" (III, 106).

86 Luego el absurdo (la fe, la paradoja), o excluye el devenir, o es un devenir en salto (el concepto kierkegaardiano de devenir, cf. págs. 295 sigs.). La fe aparece de nuevo paradójica porque se da en virtud del devenir.

fe" (XII, 78). La dialéctica entre la fe y el escándalo pone ante todo de manifiesto la libertad del acto de fe, pues si el hombre no creyese libremente, con dificultad podría escandalizarse. Aquí surge de nuevo el problema de la causalidad divina en el acto de fe. Es inútil tarea buscar en Kierkegaard una solución al problema, fuera de que tal solución no se dio nunca ni se dará jamás; es igualmente inútil extremar su pensamiento ya en sentido teocéntrico (objetivo), ya en sentido antropocéntrico (subjetivo) [87]. Con todo, permanece el hecho, y Kierkegaard insiste en ello, de que el hombre puede escandalizarse y rechazar la fe. Al ser puesto el hombre ante la alternativa, la posibilidad del escándalo queda convertida en posibilidad de la fe mediante la libertad [88]. "La posibilidad del escándalo es la encrucijada, es decir, estar en la encrucijada. De esta posibilidad se encamina uno, o hacia el escándalo, o hacia la fe; pero nunca se llega a la fe sino partiendo de la posibilidad del escándalo" (XII, 78) [89].

Sin embargo, la posibilidad del escándalo es posibilidad de la fe, no sólo en virtud del juego de la libertad, sino ante todo en virtud de la paradoja. Escandalizarse no significa sólo rechazar la fe, no que-

---

87 Cf. RUTTENBECK, *Op. cit.*, págs. 220 y 233-235.

88 Ciertamente el acto de fe es un acto libre; pero no olvidemos el otro aspecto: que la gracia impulsa al hombre a creer. El hombre puede creer o no creer, escandalizarse; pero de creer, su decisión ha de ser de tal clase, que quede excluido todo titubeo; en un instante la libertad queda convertida en necesidad. Sólo de esta forma, dice Kierkegaard, es posible elegir el *unum necessarium* (Cf. D. jan.-feb. 1850).

89 El aspecto necesario de la libertad del acto de fe que recalcábamos en la nota anterior, se esclarece de nuevo con la distinción que hace Kierkegaard entre duda y escándalo. "La relación de la persona con el cristianismo no es, dudar o creer, sino escandalizarse o creer" (XII, 78 n.). Es decir, que no se da un término medio. La duda se refiere a la fe negativamente, y está fuera de su órbita. El que duda, ni cree ni descree. Mas el escándalo se relaciona positivamente con la fe, pues la define. El escándalo es la desesperación de la fe (Cf. XI, 195-198, 234 sigs.; IV, 410-411). La duda a que aquí nos referimos no es la duda racional, sino la duda del corazón, la frialdad. El hombre sólo puede acercarse a la fe con corazón apasionado, para abrazarla o para negarla. La incertidumbre de la fe (más bien que duda), de que hablaremos en seguida, refiérese al objeto, no a la convicción de la subjetividad. El escándalo es la desesperación de la subjetividad por causa de la razón. La duda racional sería la perplejidad del sujeto ante la decisión, pero tal perplejidad es imposible. Nótese la gran diferencia entre esta actitud y la de Unamuno.

rer creer, sino "indignarse" de que tal cosa se proponga al hombre con la pretensión de que haga de ella el objeto de todo su interés personal. Esta indignación, característica del escándalo, supone que el objeto de la fe es considerado como algo indigno e incluso monstruoso, pues de lo contrario no tendría sentido la indignación, y bastaría el mero desprecio. Por tanto, el escándalo revela que en la fe se da un elemento positivo que es precisamente la causa del enojo del hombre. Este elemento es la esencia paradójica, absurda, de la fe, en cuanto inadecuada a las facultades naturales del hombre. Kierkegaard supone que en todo caso se da un choque entre la razón y la fe, y que de ese choque se origina, o el acto de fe, o el escándalo. "En tanto la paradoja y la razón chocan entre sí con mutua comprensión de su diversidad, es el choque feliz cual la comprensión del amor, feliz en la pasión... Mas si el choque no se da en comprensión, entonces la relación es infeliz, y este (permítaseme la expresión) *amor infeliz* de la razón es lo que podemos llamar más exactamente escándalo" (IV, 215-216) [90]. Este pasaje pone nuevamente de manifiesto que en la mente de Kierkegaard la fe no es categóricamente irracional, sino extraña a la razón, y de ahí el choque. Ahora bien, la razón puede reconciliarse con aquello que no entiende, o puede repudiarlo como provocación. Con todo, el escándalo no proviene directamente de la razón, sino de la paradoja que repudia la razón; pues así como la verdad es, según Spinoza, "norma sui et falsi" [91], así también lo es la paradoja. Por esto el escándalo sólo se puede enjuiciar partiendo del contenido paradójico de la fe. De aquí deduce Kierkegaard el valor positivo del escándalo para

[90] Kierkegaard considera también el escándalo bajo el aspecto de enfermedad espiritual, y dice que "todo escándalo es doloroso en el fondo" (IV, 216). En este sentido lo compara con el amor frustrado. En efecto, muchas personas (hablando de países cristianos) que no creen o no quieren creer en el Evangelio, llevan su incredulidad como una enfermedad y un tumor en el alma; Cristo es para ellas auténticamente "piedra de escándalo y tropiezo", y toda su afectación de incredulidad y "aparente ostentación de fuerza" no es sino desahogo de su interno dolor. Es la misma historia del enamorado que, frustrado su amor, pretende afectar indiferencia y dureza. Kierkegaard sufría, tanto de la llaga de su frustrado amor, como de la crudeza de su cristianismo. Ambas cosas juntas eran "el aguijón en su carne". Recuérdese también a Nietzsche, el anticristo, cuya *Umwertung aller Werte* no era más que su dolor de cristianismo, y una íntima y apasionada reacción contra la propia enfermedad.

[91] Cf. *Ethica*, Liber II, schol. ad propos. 43.

medir la autenticidad de la paradoja, pues el escándalo es efecto de la repulsión de la paradoja. Cuanto más apasionada sea la expresión del escándalo, tanto más genuina es la paradoja. El que se escandaliza, no sin razón se escandaliza; mas la razón del escándalo no reside en lo racional, sino más allá, en la paradoja; a ésta debe toda su indignación. Por esto el escándalo, lejos de fundarse en la razón, se funda en la paradoja, y nace juntamente con ella. Ahora bien; la paradoja se origina en el momento, y precisamente aquí es donde el hombre queda convencido de ser la falsedad: "Quien a sí mismo se ha conocido, queda confuso ante el propio conocimiento, pues a éste sucede la conciencia de pecado. Esto ocurre automáticamente tan pronto como se da el momento" (IV, 218). Mas, si en este punto se da el escándalo, señal es de que el hombre marra en el propio conocimiento, y de que permanece en una ignorancia más deplorable aún que la socrática. Por esto concluye Kierkegaard rectamente que "todo escándalo no es en sustancia sino mala inteligencia del momento, pues uno se escandaliza de la paradoja, y ésta es el momento" (IV, 218). De esta forma, escandalizarse de la fe es escandalizarse de toda la nueva existencia. Ahora bien, la existencia antecedente a la fe es aquella ignorancia de la verdad que, puesta la fe, queda convertida en ignorancia culpable, en pecado. En esta ignorancia permanece el que se escandaliza.

El escándalo permanece fuera de la paradoja, porque la paradoja es el absurdo *(quia absurdum)*. Este absurdo tiene aquí valor positivo, paradójico. Mas la razón no es capaz de descubrir esa clase de absurdo, pues está fuera de ella; el escándalo únicamente es su testimonio. Sin embargo la razón, por su parte, afirma también que la paradoja es el absurdo, pero este absurdo de la razón no es el de la paradoja (Cf. IV, 218).

Este es en la mente de Kierkegaard el sentido del escándalo que, como límite y contradicción de la fe, define ulteriormente su esencia paradójica. Escandalizarse del absurdo de la fe no significa que la fe es racionalmente absurda, pues la fe no es objeto de la razón, sino que es absurda paradójicamente. El escándalo demuestra en último término la impotencia de la razón. Precisar directamente las relaciones entre la razón y la fe, es el tema que nos va a ocupar en el próximo capítulo.

En *Indoevelse i Christendom* refiere Kierkegaard la causa del escándalo concretamente a la "fusión de Dios y hombre, es decir, al Hombre-Dios". Kierkegaard insiste en que esta fusión ha de entenderse en el auténtico sentido en que hace posible el escándalo, ya que de lo contrario no podría ser objeto de fe. La especulación concibe al Hombre-Dios en forma de unidad panteística. Kierkegaard, empero, afirma: "El Hombre-Dios no es la unidad de Dios y el hombre..., sino la unidad de Dios y un hombre singular. Que el género humano esté o deba estar emparentado con Dios, es antiguo paganismo; pero que un hombre singular sea Dios, esto sí que es cristianismo. Este hombre singular es el Hombre-Dios" (XII, 79). Esta verdad es una paradoja y, por tanto, objeto de escándalo. "Dichoso el que no se escandaliza de mí" (*Mat.*, 11, 6). Siendo Cristo objeto de la fe, es a la vez piedra de escándalo [92].

Razón y fe

Supuestos los conceptos de razón y de fe, y las dos formas del conocimiento, el natural y el paradójico, es de capital importancia

92 C. Fabro resume el tema del escándalo desarrollado por Kierkegaard en *Indoevelse i Christendom* de esta forma: A) Posibilidad del escándalo proveniente de la persona de Cristo, no en cuanto Hombre-Dios, sino en cuanto simple individuo humano en colisión con el orden vigente. B) Posibilidad del escándalo esencial, en dirección de la elevación, por el hecho de que un hombre hable u obre como si fuera Dios; por tanto, en dirección de la naturaleza divina, según el compuesto "Hombre-Dios". C) Posibilidad del escándalo esencial en dirección del abatimiento, es decir, por el hecho de que aquel que se presenta como Dios se muestre humilde, pobre, entregado al sufrimiento; es decir, un hombre sin poder. La determinación conceptual del escándalo esencial contiene las notas siguientes: 1) El Hombre-Dios es un signo. 2) La forma de siervo es la incognoscibilidad (el *incógnito*). 3) La imposibilidad de la comunicación directa. 4) La imposibilidad de la comunicación directa constituye en Cristo el secreto de sus dolores. 5) La posibilidad del escándalo está en la negación de la comunicación directa. 6) Negar la comunicación directa es exigir la fe. 7) El objeto de la fe es el Hombre-Dios precisamente porque el Hombre-Dios es la posibilidad del escándalo (Cf. C. Fabro, "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 32, 1948, pág. 188).

exponer directamente las relaciones entre la razón y la fe, pues en torno a este punto se centra lo más debatido de la interpretación de Kierkegaard.

Sabido es cómo la eterna contienda entre la fe y la ciencia ha determinado en el fondo toda la historia del pensamiento occidental. Como pensador occidental, también Kierkegaard se ve envuelto en esta contienda, y es aquí precisamente donde se agudiza su ingenio y se perfila su dialéctica. Frente al racionalismo de su siglo, su misión es salvar la esencia pura de la fe. Sus adversarios son el hegelianismo y la teología especulativa. Toda su actividad literaria tiende a esclarecer qué es especular acerca de la verdad, y qué vivir la verdad en la existencia de fe. Con razón se ha dicho, pues, que "el problema de la fe constituye la prueba del fuego del pensamiento kierkegaardiano" [93]; mas no el problema de la fe en general, sino la fe como problema del humano entendimiento.

En efecto, entender la fe, su esencia y forma, no nos es posible en absoluto sin recurrir al medio racional; el pensamiento exige concebir la fe, y la fe exige ser concebida por el pensamiento. Mas la realidad de la fe en el individuo es anterior y superior a la concepción racional de ella, y por tanto ha de suponerla el pensamiento. Por otra parte, vivir la fe en su inmediata realidad no excluye en modo alguno pensarla; antes bien pensarla es exigencia de la humana naturaleza, racionalmente constituida, y deducción del principio de integración. También la función específica del pensamiento está encuadrada dentro del circuito integral de la persona. Las diversas funciones del compuesto son acentuaciones, mediante el ejercicio de determinadas potencias, de la totalidad vital individual. Así sucede también con lo racional, que no es lo racional puro, sino lo racional humano.

Según esto, el método más seguro de solucionar el problema de la razón y la fe sería considerar la fe como realidad subjetiva en la integridad de la persona. El individuo que vive la fe es el mismo que la piensa, pues, siendo hombre, no puede tener conciencia de ella sin que esa conciencia sea simultáneamente racional y humana. Sin embargo sucede que, especulativamente, lo racional suele desgajarse del

[93] Cf. C. FABRO, *Art. cit.*, pág. 169.

conjunto integrado de la persona, de donde resulta la abstracción. Y aquí es donde la fe se convierte en problema para la razón. Vivir la fe en el pensamiento es comenzar a especular sobre ella. De la concepción de la persona es, pues, de donde últimamente ha de derivarse la concepción de la fe como objeto de la razón. Todo individuo perfectamente integrado vive lo que piensa y piensa lo que vive al mismo tiempo, y así también su fe. Pero tal armonía raras veces se da en los individuos.

Es innegable que la obra de Kierkegaard da pie a las más diversas interpretaciones en este punto. No pocos son los críticos que acentúan su irracionalismo; otros, en cambio, se esfuerzan por ver el valor positivo que da a la razón, incluso como vía negativa para llegar a la fe [94].

Sin embargo, creemos que ninguno de estos dos aspectos son lo específico kierkegaardiano. Difícilmente cuadra a Kierkegaard el calificativo de irracionalista, y difícilmente cabe pensar que considere a la razón como potencia negativamente al servicio de la fe. Más exacto creemos atender al modo mismo de su dialéctica, a la peculiaridad de su pensamiento. Pocos pensadores habrán poseído la agudeza dialéctica de Kierkegaard. Con todo, sus conclusiones no son racionales, sino pasionales. Su pensamiento es de tipo discontinuo, y el proceso racional, impotente para llegar a la conclusión racionalmente fundada, dotada de objetividad. De aquí que para él lo objetivo, precisamente en cuanto racionalmente objetivo, carezca de realidad. Kierkegaard no se cansa de repetir que la verdad es la subjetividad, es decir, que la

---

[94] Entre los intérpretes del irracionalismo de Kierkegaard hemos de citar ante todo a Unamuno, quien le extrema y exagera en este sentido; a K. Jaspers, para quien Kierkegaard y Nietzsche son los hombres que han modelado el tipo de hombre contemporáneo mediante el análisis de la existencia en la interioridad (Cf. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1932, S. 13; *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1935, S. 35 ff., 96 ff.); a Ruttenbeck (*Op. cit.*, pág. 249); a T. Bohlin, según el cual, el pensamiento de Kierkegaard es que "el cristianismo no autoriza ninguna clase de razonamiento ni en pro ni en contra de la utilidad de la fe" (*Sören Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, trad. franc., 1941, pág. 171). Asimismo a H. Bouillard en el artículo "La foi d'après Kierkegaard", en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1947. Entre los que interpretan la obra de Kierkegaard en sentido positivo, es preciso citar a Th. Haecker, R. Guardini, E. Przywara, B. Jansen, R. Jolivet, C. Fabro y L. Dupré.

verdad no puede nacer del discurso racional, sino que ha de cobrar realidad en la interioridad vital del individuo. Esto no es tampoco afirmar el subjetivismo absoluto de la verdad o de la realidad; es sencillamente considerarlas en relación exclusiva con la existencia, y no con la especulación racional.

Por tanto Prywara definió muy bien la configuración intelectual de Kierkegaard llamándola *gebrochenes Denken*. No es negación de lo racional, sino "fractura". La razón se quiebra en medio del discurso, y no llega a la conclusión. Concebida así la razón, fácilmente se deduce su impotencia para coadyuvar a pensar lo que la hace impotente en un doble sentido. De aquí los conceptos de "salto", "diferencia cualitativa" y análogos, que forman la característica de todo el proceso especulativo kierkegaardiano. Kierkegaard no conoce conclusiones, sino decisiones. Toda conclusión no puede menos de ser "salto" a una nueva cualidad. La "parálisis" del pensamiento determina la regresión a la subjetividad, sólo en la cual cobra sentido y vigor la realidad en virtud de la pasión [95].

En este sentido creemos que ha de interpretarse la relación entre la razón y la fe. La fe comienza allí donde la razón fracasa, y entre ambas se abre el abismo del no-ser. Esto es lo que vamos a exponer, interpretando una selección de textos.

a) En *Philosophiske Smuler* presenta Kierkegaard la fe como "paradoja absoluta". Esta paradoja tiene que ver con la razón en el sentido de que ante ella la razón se llena de un apasionamiento que es su ruina. "Nadie piense mal de la paradoja, pues es la pasión del pensamiento, y el pensador sin paradoja es semejante al amador sin pasión: un mediocre ejemplar. Mas la suprema potencia de toda pasión es siempre querer su propia ruina. Así también la pasión suprema de la razón es querer el choque, sin reparar en que el choque, de una u otra forma, ha de ser su ruina. Pues he aquí la suprema paradoja del pensamiento: querer descubrir algo que no es capaz de pensar. Esta pasión del pensamiento se da en el fondo en todo pensamiento, incluso en el del individuo, en cuanto que éste, pensando, no sólo es

[95] Sobre el concepto de realidad en cuanto referido al pensamiento, véase el excelente artículo de G. MALANTSCHUK: "Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Soeren Kierkegaards existentiellen Denken". *Orbis litterarum*, T. X, 1955, pág. 166 sigs. Kopenhagen.

él mismo" (IV, 204). Aquí habla Kierkegaard del pensamiento en sí, no del pensamiento en relación con la fe; es decir, que el pensamiento, en sí mismo, por ser paradójico y hallarse en poder de la pasión, está destinado a devorarse a sí mismo [96]. Mas, ¿qué diremos cuando, además, pretende trascender su propia esfera? "La pasión paradójica de la razón choca constantemente contra eso desconocido que ciertamente existe, pero no obstante, desconocido, y en este sentido no existe. Más allá no pasa la razón" (IV, 211). Con todo, la razón no puede sustraerse a la sugestión de lo desconocido, y aunque se diga que es lo desconocido y lo incognoscible, y que aunque pudiera llegar a ser conocido no podría ser expresado, no por eso se aquieta la pasión, aun cuando haya concebido lo desconocido como límite; pues "el límite es precisamente la tortura de la pasión, y al mismo tiempo su acicate" (IV, 212). Pero "la razón no es capaz de pensar lo absolutamente diverso" (IV, 214).

La pasión es, pues, también la pugna de la razón por transcender su propia esfera, pero una pugna inútil. La razón no puede por sí misma tener noticia de lo desconocido y absolutamente distinto, ya que esto es una autocontradicción. Y aun en el caso de tener la noticia, no lo podría entender, pues, ¿cómo va a entender lo absolutamente diverso? Ahora bien, si de hecho posee la noticia, y además la inteligencia, entonces es evidente que ha habido otra vía de comunicación e inteligencia. Esta vía es el conocimiento paradójico.

Kierkegaard no se da por satisfecho con esto, sino que recurre a una nueva prueba, tanto de la absoluta diferencia entre Dios y el hombre, como de la incapacidad del conocimiento natural para comprender el mundo de Dios. La diferencia absoluta "no puede fundarse en lo que el hombre debe a Dios (pues en eso es semejante a él), sino en lo que se debe a sí mismo, en lo que a sí mismo se adeuda. ¿Cuál es, pues, la diferencia? Qué otra cosa sino el pecado, pues la diferencia, la absoluta, ha de estar a cuenta del hombre. Esto es lo que anteriormente hemos expresado diciendo que el hombre es la falsedad, y que lo es por propia culpa" (IV, 214). Es decir, que la razón es doble-

96 "Pero aquí la razón guarda silencio, como lo hizo Sócrates. Mas luego despierta la pasión paradójica de la razón, que quiere el choque, y, sin comprenderse bien a sí misma, quiere su propia ruina" (IV, 206). El pensamiento es en sí mismo quebrado, aporético.

mente impotente en orden a un conocimiento de fe: en primer lugar por la impotencia natural, y en segundo lugar por la malicia del pecado. El hombre es la falsedad, mas no en sentido de prosélito, sino como adversario (IV, 184). Ahora bien, supuesto el conocimiento de fe, la sustancia de ésta es una doble paradoja, pues no solamente es conocimiento, sino además reconciliación (Cf. IV, 214; XI, 210-211). "Esto la razón no lo puede pensar ni imaginar, y cuando se predica y lo oye, no puede entenderlo, sino sólo presentir que llegará a ser su propia ruina. En este sentido tiene mucho que objetar contra ello, pero por otra parte, en su pasión paradójica, quiere su propia ruina. Sin embargo, esta ruina de la razón es también lo que busca la paradoja. De esta suerte, ambas están mutuamente de acuerdo" (IV, 214-215). Es decir, que en cuanto la razón por cuenta propia quiere comprender la fe, no ve más que dificultades, pues no la puede comprender. Ahora bien, en cuanto ya no es razón, sino pasión (pues la pasión ya no es razón propiamente tal), tampoco la comprende, sólo que se aviene a fracasar, a fin de que triunfe la paradoja.

b) Este fracaso de la razón aparece aún más claramente expuesto en *Sygdommen til Doeden*: "Creer es perder la razón para ganar a Dios." La batalla de la razón en torno a la fe compárala Kierkegaard a un combate o un naufragio en que, "humanamente hablando, salvarse es de todo punto imposible"; humanamente, pues "para Dios todas las cosas son posibles". Es decir, que la salvación es posible, pero *apud Deum*. Esta es la batalla de la fe, con esperanza de salvación sólo para aquel que lucha ebrio de esperanza en la posibilidad, pues la posibilidad es lo único que salva, la posibilidad en Dios [97]. "Que el que de esta suerte lucha, perezca, depende exclusivamente de que esté dispuesto a procurarse posibilidad, de que crea. Y con todo, comprende que, humanamente hablando, su derrota es lo más seguro. Esto es lo dialéctico en la fe... El creyente ve y comprende, humanamente hablando, su derrota... Y, con todo, cree. Y por esto no

97 "Cuando uno se desvanece, se pide agua, eau de Cologne, gotas Hoffmann; mas cuando uno va a desesperarse, hay que decir: da posibilidad, da posibilidad, que la posibilidad es lo único que salva. Con una posibilidad vuelve a respirar el que desespera, revive; faltando al hombre la posibilidad, fáltale el aire que respirar... Cuando se trata de creer, sólo sirve esto: que todas las cosas son posibles para Dios" (XI, 151).

sucumbe. De qué modo ha de ser socorrido, es cosa que pone en manos de Dios: él por su parte cree que para Dios todas las cosas son posibles. *Creer* en el fracaso, es imposible. Comprender que humanamente se va al fracaso, y con todo creer en la posibilidad, esto es la fe... La posibilidad es para el creyente el antídoto eternamente eficaz contra la desesperación. Pues en todo momento es todo posible para Dios. Esta es la salud de la fe, que resuelve todas las contradicciones" (XI, 151-152).

Hacer comentarios sobre estos pasajes, no es necesario, pues hablan por sí mismos. Esta fe en la posibilidad, de que aquí se habla, está exenta de todo elemento racional, y es sinónima de la fe en el absurdo, que es la cordura de Dios.

Más adelante escribe: "Yo me aferro exclusivamente a lo cristiano: que el pecado es una posición, pero no de modo que esto pueda ser comprendido, sino como paradoja que hay que creer. Esto es a mi entender lo justo. En la medida en que todos los intentos por entender se revelan como contradictorios, cobra el problema su auténtico planteamiento, y entonces se hace claro que depende de la fe el que uno quiera creer o no... Todo el cristianismo consiste en que ha de ser creído y no entendido, en que, o es creído, o se escandaliza uno de él... Lo que el cristianismo necesita es un poco de ignorancia socrática en relación con lo cristiano, aquella ignorancia que era una forma de temor de Dios y de culto, y que bíblicamente se define: el temor del Señor es el principio de la sabiduría" (XI, 208-209).

Todos estos textos los aducimos en confirmación de nuestro parecer, de que para Kierkegaard la fe no sólo no es racional, por supuesto, sino tampoco razonable. Lo cual no es afirmar que sea irracional. ¿Se da, pues, un término medio? Entiéndase como se quiera. Entre la razón y la fe pone Kierkegaard un corte, un abismo. Lo racional representa una curva vuelta hacia abajo; lo fiducial, una curva abierta hacia arriba. Ambas abarcan dos ámbitos independientes, heterogéneos.

c) El combate dialéctico de la fe de que se habla en *Sygdommen til Doeden,* aparece de nuevo en *Frygt og Baeven.* Toda la obra va enderezada a exponer el absurdo de la fe, cual se verificó concretamente en la historia de Abraham. Pero ahora sólo nos interesa ver el papel que juega aquí la razón. La fe es un combate dialéctico, y sólo

se puede superar con una "pasión gigantesca". Para esto es preciso "poder perder la razón y con ella toda la finitud", y luego, "en fuerza del absurdo, volver a ganar esa finitud". Esto es "un prodigio incomparable". "La dialéctica de la fe es lo más sutil y lo más singular que se puede pensar, y posee un ángulo de elevación del que me puedo hacer alguna idea, pero nada más. Yo puedo dar el gran salto *(Tramplin-Spring)* que me lance a la infinitud...; pero lo que viene detrás, eso no lo puedo. Pues no puedo hacer lo admirable, sino sólo admirarlo" (III, 87). "Quien, contemplando el desenlace de aquella historia, creyere poder sentirse movido a creer, engáñase a sí mismo y quiere engañar a Dios en lo del primer movimiento de la fe; lo que se pretende es sacar de la paradoja sabiduría para vivir... Pero el movimiento de la fe ha de verificarse en virtud del absurdo" (III, 88). En suma: que la fe es la paradoja "de que ninguna inteligencia se puede apoderar, pues comienza precisamente allí donde cesa el pensamiento" (III, 103).

d) Ahora vamos a cotejar dos lugares paralelos en que aparece el concepto de "ceguera" aplicado a la fe y a la razón sucesivamente. Dice en *Sygdommen:* "No hay mirada tan perspicaz como la de la fe, y sin embargo, humanamente hablando, la fe es ciega. Pues la razón y la inteligencia son las que ven, humanamente hablando; la fe, empero, es contra razón" (XI, 268). La misma idea aparece en la *Efterskrift,* pero invertidos los términos; aquí es más bien la razón la ciega. "Con la razón directamente en contra debe la interioridad de la fe apropiarse la paradoja" (VII, 188). "Que, cegado por el sol, se pueda luchar y ver a la vez para luchar, lo demostraron los romanos en Zama. Que así, a ciegas, se pueda luchar y, con todo, ver para vencer, lo demostraron los romanos en Zama... Mientras la razón desespera, avanza victoriosa la fe en la pasión de la interioridad. Y cuando el creyente emplea toda su razón, todos los repliegues de la última desesperación, sólo para descubrir la dificultad de la paradoja, entonces no queda realmente ni un solo resquicio de razón para explicar con él la paradoja. Pero sin embargo puede haber un abundante contenido de fe en la pasión de la interioridad" (VII, 189, n.) [98]. "El cre-

[98] "Bogar tranquilo por la mar en tiempo de bonanza, no es imagen de la fe; pero cuando el barco hace agua, mantenerlo con entusiasmo a flote a base de bombas, y no buscar el puerto, ésta es la imagen... Mientras que la razón,

yente no saca de la razón ningún provecho; antes bien la razón lo llena de desesperación" (VII, 190). Más adelante habla del "martirio de creer contra la razón" y del "peligro de hallarse sobre una profundidad de 70.000 brazas de agua, y encontrar allí precisamente a Dios" (VII, 195). "En el momento en que la razón desespera, está ya presente la fe para hacer la desesperación decisiva, de modo que el movimiento de la fe no sea una mera transacción dentro de los regateos de la razón" (VII, 196). Este último texto sobre todo no admite más que una interpretación (Cf. et. VII, 487).

Hasta aquí los textos en que de manera especial se insiste en la impotencia de la razón ante la fe, de tal forma que casi hacen aparecer la fe como irracional. Sin embargo, insistimos en que no es preciso entenderlos en sentido irracionalista, sino sólo como expresión de la omnímoda aporía del conocimiento. Kierkegaard no absolutiza la razón, sino que la limita, haciendo partir de este límite el mundo de la fe, que "es una esfera de por sí" (VII, 281). Esta esfera podría concebirse a modo de una "sobre-razón", cuyo objeto es el absurdo, es decir, la paradoja. En este sentido, muchos comentadores de Kierkegaard, sobre todo del campo católico, se esfuerzan por acentuar lo que en sus escritos puede hallarse de huellas de intelectualismo. Nuestra impresión es que estas huellas son muy débiles. Con todo, vamos a exponer los textos en cuestión, adelantando nuestro parecer de que aun estos textos excluyen toda comunicación entre el ámbito racional y el paradójico absoluto o de la fe. Por lo demás, no tenemos inconveniente en admitir que tal vez Kierkegaard evolucionara en sus años de madurez en cierto sentido intelectualista, según es el parecer de C. Fabro.

En primer lugar, Kierkegaard pone en guardia contra el peligro de fingir una razón superior luego de haber renunciado a la primera por ganar la fe. La fe exige en todo caso una "crucifixión de la razón". Pues puede suceder que "uno que ha renunciado a la razón por creer, se forje luego una razón superior de tal género que, en virtud de ella, se gloríe de ser un vidente incomparablemente ingenioso. Esto tiene de malo el sacar provecho de la propia religiosidad" (VII, 492).

---

cual desesperado pasajero, tiende en vano los brazos hacia la tierra, trabaja la fe con todas sus fuerzas en lo profundo, y salva alegre y victoriosa el alma contra la razón. Tal contradicción es existir creyendo" (VII, 189 n.).

Aquí parece contradecir Kierkegaard a aquellos que pretenden explicar la fe *a posteriori*. A continuación añade: "Porque un individuo renuncie a la razón en la fe y crea contra la razón, no por eso debe tener a la razón en baja estima, o de repente fingirse una espléndida diferencia dentro del ámbito total de la razón; pues una razón superior es también razón. Esta es la arrogancia del entusiasta religioso" (VII, 492-493).

Según este texto, Kierkegaard no reprueba la razón en sí misma, pero la excluye positivamente del ámbito de la fe. La razón no conduce a la fe ni *a priori* ni *a posteriori*. "Quien de veras ha renunciado a su razón y creído en contra de ella, conservará siempre un alto respeto a aquella facultad, de cuyo poder mostrará especialmente ser conocedor teniéndola en contra de sí; y día tras día, con renovado esfuerzo, procurará mantenerse en la pasión de la fe, que se abre paso contra la razón" (VII, 493). La ironía de la frase muestra bien claramente el sentido.

Luego sigue Kierkegaard diciendo cómo en este punto el engaño consiste en creer que la incomprensibilidad de la paradoja depende del mayor o menor grado de inteligencia. Mas la paradoja no se relaciona en absoluto con la inteligencia, sino esencialmente con el ser hombre, con cada individuo cualitativamente, tenga poca o mucha inteligencia; y la única ventaja del de gran inteligencia consiste en que, precisamente por eso, tiene mejor ocasión de saber qué cosa es creer contra la razón. La ignorancia socrática es una especie de analogía de la fe, y a Sócrates, que no era ningún necio, luego de haber declarado nulo todo el saber humano, no se le ocurrió querer ser admirado como poseedor de una inteligencia superior. Sócrates cortó de una vez para siempre toda comunicación del saber (Cf. VII, 493-494). Es decir, que, a nuestro parecer, Kierkegaard corta igualmente toda conexión entre la razón y la fe, relacionando a ésta "esencialmente" con la existencia individual. Por tanto, partiendo de la existencia, el único medio de alcanzar la fe es la pasión, característica del existente.

El primer texto que podría dar pie a una interpretación en el sentido de Fabro, aparece a continuación. Este texto, citado por L. Dupré, no por Fabro, es el siguiente: El cristiano "cree contra la razón y hace en esto uso de ella para darse cuenta de que cree contra la

razón. Por eso no puede creer ningún contrasentido contra la razón, como tal vez pudiera temerse, pues la razón pondría en seguida en claro que se trata de un contrasentido y le impediría creer en él. Sin embargo, hace uso de la razón hasta tal punto que, por ella, su atención es atraída a lo incomprensible, y entonces se comporta con ello como creyente contra la razón" (VII, 495). Este texto es oscuro y hasta contradictorio. Lo que Kierkegaard parece querer dar a entender es que el creyente, creyendo contra la razón, no por eso cree un contrasentido, aunque lo sea para la razón. Ahora bien: siendo la razón limitada, y norma relativa de la realidad, no puede declarar el contrasentido de la fe como absoluto contrasentido, pues no puede penetrarlo. Entonces se repliega en sí misma, se desentiende de lo incomprensible, y deja al hombre en libertad de creer. La razón hace ver al hombre que el objeto de la fe es incomprensible, que no le atañe a ella; pero no le dice que es creíble. La razón hace la retirada ante la incomprensibilidad. Y la hace, por supuesto, escandalizándose. Aquí faltan los motivos de credibilidad. El paso al acto de fe es por necesidad un salto [99].

El texto citado con mayor predilección por Fabro es del *Diario,* y reza: "Es una frase verdadera esta de Hugo de San Víctor: "En las cosas que están sobre la razón, la fe no es propiamente socorrida por razón, pues la razón no comprende lo que la fe cree. Pero con todo hay también aquí un algo que determina a la razón, o por lo que la razón es determinada, a tener a la fe en honor, la que no es capaz

---

[99] No obstante, Dupré hace notar el aspecto positivo de la razón como *via negationis,* y dice que éste es el objetivo que persigue Kierkegaard en *Phil. Smuler:* "Dans cet ouvrage en effet, il s'attache à montrer qu'en cas de révélation divine, l'attention de l'homme doit nécessairement être éveillée de manière toute spéciale. Tel est précisément le rôle du signe. Sans remplacer la foi, car il n'est pas une preuve, le signe nous amène au point où il faut croire ou nous détourner de la foi" (*Ibid.,* pág. 452). Sin embargo, creemos que tampoco es ésta una interpretación auténtica del pensamiento de Kierkegaard. Además, lo que Dupré llama aquí "signo", en la teología católica no tiene sentido de dilema (irracional en Kierkegaard), sino de criterio y motivo *razonable* que influye positivamente (sólo positivamente) en el entendimiento y en la voluntad, a fin de que el hombre realice con mayor facilidad y con fundamento el acto de fe. Lo cual es ajeno (y contradictorio) al pensamiento de Kierkegaard.

de comprender plenamente [100]. Esto es lo que yo he desarrollado (por ej., en la *Afsluttende Efterskrift)*, que no todo absurdo es el absurdo o la paradoja. La eficacia de la razón es justamente conocer la paradoja negativamente, pero nada más" (*D.* jan. 1850). Este texto, y la importante prosecución del mismo [101], lo interpreta Fabro como

100 Hugo de San Víctor escribe exactamente: "In his quae supra rationem sunt non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit" (*De Sacramentis*, I, 3, 30).

101 La continuación de este texto, importante para nuestro estudio, es la siguiente: "En un texto anterior de los *Diarios*, cuando estaba para leer la *Retórica* de Aristóteles, he escrito que sería preciso introducir en lugar de la dogmática una retórica cristiana. Esta debería tener por objeto la *pistis*, texto que en griego clásico expresa una convicción (más que la *doxa*, que es simple opinión que tiene por objeto lo verosímil). Mas el cristianismo, que trastoca todos los conceptos del hombre natural, invirtiendo el sentido de ellos, pone la *pistis* en relación con lo inverosímil. Este concepto de lo inverosímil, del absurdo, debería ser por tanto el tema a desarrollar, pues sería quedarse en la superficie de las cosas creer que el absurdo no es un concepto y que, en el ámbito de las cosas absurdas, son iguales todos los géneros de absurdidad. No; el concepto del absurdo es propiamente éste: comprender que no se puede comprender. Categoría negativa, pero tan dialéctica como cualquier otra categoría positiva. El absurdo, la paradoja, son de tal índole que, de hecho, la razón no puede por sus solas fuerzas reducirlos a un contrasentido y mostrar su inanidad. No; aquí se trata de un signo, de un enigma de composición, ante el cual la razón no puede sino decir: no lo puedo resolver; para mí esto no es comprensible. Pero de aquí no se sigue que la paradoja sea de hecho un contrasentido. Mas, visto está que, abolida completamente la fe y hecha desaparecer esta esfera, la razón se llenará de presunción y osará concluir: ergo, la paradoja es un contrasentido... Por otra parte, en general es un error pensar que no se dan conceptos negativos. Los principios más elevados de cada una de las disciplinas, o las pruebas de los mismos, son negativos. La razón humana tiene límites, y allí es donde se encuentran los conceptos negativos... La razón pura es un producto de la imaginación, que es también el lugar de esta imaginaria ausencia de límite de lo racional, según la cual no se dan conceptos negativos, siendo posible comprender todo..."

De suma importancia es también un texto de 1852 titulado *Pistis - episteme*. Aquí hace resaltar Kierkegaard el sentido contrario de ambos conceptos en el paganismo y en el cristianismo, y concluye: "Cristianamente hablando, la fe es lo supremo; en lo cual se echa de ver lógicamente el carácter paradójico del cristianismo, que invierte aquí incluso lo puramente humano. Pues, humanamente hablando, y según juzgaba el paganismo, la *episteme* es superior a la *pistis;* mas plugo a Dios hacer necia la sabiduría de este mundo (*I Cor.*, 1, 20), invirtiendo la situación y haciendo la fe lo supremo."

una aproximación del pensamiento de Kierkegaard a la concepción católica del acto de fe [102]. Nosotros en cambio creemos (y en esto compartimos la opinión de Dupré) que la interpretación de Fabro es unilateral. El mismo Fabro confiesa que la fórmula kierkegaardiana de la relación fundamental entre la razón y la fe consiste en "comprender que no se puede comprender", bien que añade que esta fórmula no tiene un carácter puramente negativo [103]. Nosotros preferimos insistir en el concepto de "corte" y "fractura" positiva de lo racional, en la impotencia y el marasmo de la razón ante el hecho de la fe, que impide toda comunicación aun la positivo-negativa. Esto creemos más consentáneo al pensamiento de Kierkegaard. Que no todo absurdo sea el absurdo o la paradoja, lo expusimos en su lugar anteriormente. Lo cual demuestra que el absurdo de la fe nada tiene que ver con el absurdo de la razón. Ambos son mutuamente inconmensurables, y por esto se repelen. "La fe no puede contentarse con lo incomprensible; pues precisamente la relación con lo incomprensible, la repulsión de lo incomprensible, del absurdo, es el exponente de la pasión de la fe" (VII, 532) [104].

---

102 Textualmente dice: "Kierkegaard se rapproche des idées catholiques relatives à la fonction de la théologie traditionelle, dont le *munus* est, non certes de démontrer le dogme, mais d'établir que ce dernier est vérité révélée et de repousser les attaques de l'hérésie et de l'incrédulité comme *non probantes*. Quand S. Thomas parle des *rationes theologicae*, il affirme que "non sunt demonstrativae sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur", et que "id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere" (IIa-IIae, q. I, a. 5, ad 2 et 4), ce qui correspond en substance à l'idée que s'en fait Kierkegaard. Et, différant en cela de Karl Barth, Kierkegaard aurait encore souscrit au principe thomiste de l'analogie" (*Art. cit.*, pág. 200).

Distanciándose del parecer de Fabro, escribe Dupré al final de su estudio: "A ce point de vue nous pensons que la pensée de Kierkegaard s'inscrit dans la ligne de la réforme et que K. Barth se révèle en somme le disciple fidèle tant de Kierkegaard que des premiers réformateurs." Por lo demás, también Dupré señala el acercamiento considerable al catolicismo (Cf. *Art. cit.*, pág. 454).

103 Sobre las relaciones de Kierkegaard con la Escolástica, véase: J. SLÖK, "En Studie i Kierkegaards Enkendelsesteori". *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1941, págs. 45-56.

104 M. Thust resume hermosamente esta cuestión en este párrafo lleno de precisión y mesura: "Dieses Scheitern des Verstandes stellt einen Sieg dar, wenn der Glaube im Menschen zum Durchbruch kommt. Dann taucht der

Certeza y duda en la fe

De la relación entre la razón y la fe se deduce la cuestión siguiente: ¿Cómo se comportan la certeza y la duda aplicadas a la fe? ¿Posee la fe certeza sobre aquello que cree, o vive por el contrario en la fluctuación de la duda?

Siendo la fe "una esfera de por sí", es evidente que los conceptos de certeza e incertidumbre solamente se pueden referir a la fe con cierta reserva, y no sin una previa modificación de su sentido obvio. La certeza y la incertidumbre son en rigor categorías del pensamiento en relación con la verdad. La verdad de fe, por el contrario, si bien ha de ser pensada, no es verdad de fe en cuanto pensada. Por esto hay motivo más que suficiente para preguntar por el fundamento de la certeza de la fe, por la relación efectiva que los conceptos de certeza e incertidumbre pueden guardar con la fe, aun supuesto su carácter arracional, a no ser que este carácter, privándola del elemento de certeza, la deje, en cambio, en brazos de la incertidumbre.

En realidad, certeza sólo se puede tener de lo objetivo, de la verdad objetiva, en tanto que la pura subjetividad es el semillero de la incertidumbre. Pero tenemos que Kierkegaard invierte los términos: "Objetivamente no se da para el existente ninguna verdad, sino sólo una aproximación; pues el hecho de que existe le impide ser total-

---

Denker aus jenem wilden Strudel am äussersten Rande der bekannten Welt wieder auf und gewinnt glücklich das andere Ufer: er fasst Fuss im Lande des Unbegreiflichen. In diesem Sinne nennt Kierkegaard den Glauben eine "glückliche Leidenschaft des Verstandes", der gerade im Scheitern das begeherte Ziel erreicht, der "Gott durch seine Ohnmacht überwindet". Mit diesem Sprung ins Jenseits der Welt ist jedoch die vernünftige Überlegung, die den Denker auszeichnet, keineswegs abgetan. Damit ist bloss eine neue Sphäre, eine Ausnahmeregion gefasst, in deren Grenzen der Verstand genau wie vorher schaltet und waltet. Nur hat er jetzt eine Voraussetzung hinter sich, die für ihn undurchdringlich ist, ein unbekanntes X... Selbstverständlich ist es dem Verstande nicht verwehrt, von neuem gegen jene nunmehr hinter ihm liegende Grenze anzurennen; ja, er muss auch jetzt noch immer wieder versuchen, das Unbegreifliche dennoch zu denken. Jetzt aber versinkt er nicht mehr in Verzweiflung, wenn er sich müde gedacht und alle seine Kräfte erschöpft hat. Jetzt ruht er selig aus in der Anbetung jenes göttlichen Unbekannten, mit dem er im Glauben wunderbar vereinigt ist" (M. Thust, *Sören Kierkegaard*, S. 87-88. München, 1931).

mente objetivo. El cristianismo, por otra parte, es subjetivo; la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad... El saber objetivo acerca de la verdad del cristianismo, o acerca de sus verdades, es precisamente falsedad" (VII, 188). ¿Excluye, pues, Kierkegaard del acto de fe toda certeza? De ninguna manera, sino que el acto de fe se da en la dialéctica de la certeza y la incertidumbre; pues "creer es tener sentido del devenir, y dudar es protestar contra toda conclusión que trascienda los límites de la percepción y del conocimiento inmediatos" (IV, 248). Según esto, no hay nada más ajeno a la fe que la duda, pues la fe, que trasciende los límites del conocimiento inmediato, no es conclusión, sino decisión. Es decir, que la discusión de este tema exige ante todo la clara delimitación de los campos: saber y creer. Todo saber es por necesidad dudoso, y por tanto también el saber acerca de la fe. Pero la esencia de la fe trasciende el saber, pues se funda en una decisión.

Al estudiar el concepto de devenir histórico, veíamos cómo la fe no podía apropiarse su objeto en cuanto comprendido en el devenir, pues éste supone una solución de continuidad, en virtud de la cual, "lo más cierto se convierte en dudoso". En este sentido, sacar de lo histórico, de lo efectuado, un criterio de certeza, es traspasar los límites del conocimiento natural, y por esto la fe, como basada en un hecho histórico, no puede ser sino dudosa ["Que Cristo fuera el Hombre-Dios, es cosa de la fe, y por tanto históricamente no se puede probar ni tampoco refutar" (XII, 228)]. Pero ésta no es la esencia de la fe, sino aquella paradoja de una realidad que, basada en lo histórico, y teniendo en lo histórico su punto de partida, lo trasciende radicalmente ["Cristo es la paradoja, el objeto de la fe, que sólo existe para la fe" *(Ibid.,* 24)]. Esta trascendencia radical es el "sentido" del devenir histórico aplicado a la fe, en que asimismo queda superado el ámbito de la incertidumbre propia del devenir. De esta forma, la dialéctica entre la incertidumbre y la certeza de la fe corresponde a la dialéctica entre la verdad histórica y la verdad eterna, considerada esta última como verificada en la historia. El creyente no puede llegar a tener noticia de la fe sino a través del saber inmediato de lo histórico; pero no puede tener fe sino trascendiendo esa inmediación y entrando en el ámbito de lo transhistórico y paradójico. Este mismo es el movimiento de la incertidumbre a la certeza en el

acto de fe, movimiento que, visto desde la fe, es certeza que "por sí misma disuelve progresivamente la incertidumbre propia del devenir..., pues en la certeza de la fe hállase presente la incertidumbre correspondiente a la del devenir, pero en cuanto disuelta"; mas, visto desde el conocimiento natural, es "incertidumbre con que la fe se acerca a su objeto", y "certeza que de la incertidumbre se desarrolla" (IV, 245) [105].

Con todo, no se crea que en el acto de fe coexisten la certeza y la incertidumbre, ni que el paso de una a otra sea un proceso homogéneo; el salto es inevitable, pues está cortada toda comunicación: "Decidirse a creer es correr el riesgo de que pudiera ser un error, y con todo, querer creer. De otra forma no se cree; no querer correr el riesgo es como querer saber con certeza que uno sabe nadar antes de arrojarse al agua" (IV, 247, n.).

Por tanto, es claro que en la mente de Kierkegaard lo dudoso de la fe está en su elemento objetivo e histórico; pero como éste no es más que condición previa, el vestíbulo, por así decirlo, podemos concluir que la esencia de la fe está exenta de toda duda. Estos dos ámbitos en que se desarrolla la fe, el previo y el efectivo (mediante el salto), a los que corresponden la incertidumbre y la certeza como cualidades del objeto influyentes en el sujeto, se describen en estos pasajes: "En el momento en que la fe cree que [su objeto] ha devenido, se ha efectuado, hace dudoso en el devenir lo efectuado y devenido, y su *So-sein* igualmente dudoso en las posibles formas del devenir" (IV,

---

105 Ruttenbeck afirma igualmente que en la mente de Kierkegaard la certeza de la fe supone la incertidumbre. Cómo sea esto posible lo explica diciendo que, al experimentar el hombre la incertidumbre, experimenta su relatividad en relación con Dios. La incertidumbre hace patente al individuo la absoluta distancia que le separa de Dios, ser absoluto, y su esencial dependencia de él; por esto se siente impulsado a buscar refugio en Dios. Esto pone de manifiesto el carácter teocéntrico de la fe, y la incertidumbre hace comprender al creyente este aspecto "teocéntrico-autoritario", pues la fe es en último término obediencia (Cf. *Op. cit.*, págs. 230-231).

Sobre el aspecto autoritario de la fe, aspecto de bastante importancia en los escritos de Kierkegaard, insisten especialmente los comentadores católicos (Cf. E. PRZYWARA, *Op. cit.*, pág. 82 sigs.; L. DUPRÉ, *Art. cit.*, pág. 435 sigs.; C. FABRO, *Art. cit.*, pág. 200 sigs.). También Ruttenbeck señala este aspecto, pero pone en guardia contra una interpretación excesivamente en sentido católico. Prescindimos de tratar este aspecto por ser menos filosófico.

247) [106]. Mas este estadio es el de la previa posibilidad de creer. Por ser dudoso el objeto es posible verificar el acto en libertad. La fe es por tanto dudosa en cuanto acto posible y libre; de lo contrario, la certeza del objeto necesitaría al hombre a creer, o mejor dicho, el hombre ya no necesitaría creer en un objeto cierto [107]. A continuación sigue el estadio efectivo, la fe en acto mediante la decisión de la voluntad. Esta fe en acto versa acerca de la misma realidad, una realidad efectuada, dudosa; pero la decisión de la voluntad la ha transformado en cierta; la fe "cree el devenir, pero ha transformado en sí la incertidumbre correspondiente a la nihilidad del no-ser; cree en el *So-sein* de lo devenido, y ha disuelto en sí las posibles formas de lo devenido, y, sin negar la posibilidad de otro *So-sein,* tiene el *So-sein* de lo devenido por lo absolutamente cierto" (IV, 247). Esta es la dialéctica de la duda y la certeza en el acto de fe. De esta suerte podemos concluir: "La fe es lo más disputable (pues en ella ha desaparecido la incertidumbre de la duda, que se muestra fuerte e insuperable en la disputa), y a la vez lo menos disputable en virtud de la nueva cualidad" (IV, 248). No se olvide que esta "nueva cualidad" es la que determina el acto de fe esencialmente. Por esto "la fe es la antítesis de la duda. Fe y duda no son dos formas de conocimiento

---

106 Esta duda *objetiva* de la fe, la fundamenta Kierkegaard ulteriormente: "Al concluir la fe: esto existe, por consiguiente es efectuado, podría esto parecer una deducción del efecto a la causa; con todo, no es así, y aun cuando así fuere, es preciso recordar que la conclusión del conocimiento va de la causa al efecto, o mejor dicho, de la razón a la consecuencia (Jacobi). Pues inmediatamente no puedo percibir o conocer que lo que inmediatamente percibo o conozco es algo efectuado; inmediatamente sólo (percibo que) es; que sea algo efectuado, es cosa que creo. Mas, para afirmar de ello que es efectuado, he debido antes hacerlo dudoso en la incertidumbre del devenir. Ahora bien: decídese por ello la fe, entonces la duda se desvanece; en el mismo momento el equilibrio y la indiferencia de la duda desaparecen, no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad" (IV, 247-248).

107 No obstante la semejanza, nótese la gran diferencia que hay entre esta concepción de la libertad del acto de fe y la concepción de la teología católica. El acto de fe es libre, no en virtud de la ambigüedad intrínseca del objeto, sino en virtud de la libertad intrínseca de la voluntad *(libertas a necessitate),* que puede imperar o no imperar el acto aun existiendo la mayor certeza objetiva posible. El acto libre es de fe en virtud de la oscuridad intrínseca del objeto.

en interdependencia, pues ninguna de las dos son actos cognoscitivos, sino pasiones antitéticas" (IV, 248).

En plena concordancia con lo expuesto están las siguientes definiciones de la fe: "La fe es la antítesis entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Puedo concebir a Dios objetivamente, entonces no creo; pero puesto que no lo puedo, tengo que creer. Y si quiero mantenerme en la fe, tengo que atender constantemente a perseverar en la incertidumbre objetiva, a que, por la objetiva incertidumbre, estoy sobre 70.000 brazas de agua, y, con todo, creo" (VII, 170-171).

"Si Sócrates creía en la existencia de un Dios, era manteniendo firmemente con toda la pasión de la interioridad la incertidumbre objetiva; y en esta contradicción, en este riesgo, reside exactamente la fe. Ahora es distinto: en vez de la incertidumbre objetiva, consiste aquí la certeza en que esto, visto objetivamente, es el absurdo, y este absurdo, mantenido firmemente en la pasión de la interioridad, es la fe" (VII, 176).

"La fe es la incertidumbre objetiva, junto con la repulsión del absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad; en lo cual consiste precisamente la relación de la interioridad, elevada a su potencia suprema" (VII, 532).

El objeto de la fe

Expusimos más arriba que la esencia de la fe era la paradoja absoluta; decíamos también que la esencia de la paradoja consistía en que la verdad eterna se hubiese originado en el tiempo, lo cual implicaba una mutación esencial de la existencia. Sin embargo no determinábamos ulteriormente en qué consistía en realidad ese originarse la verdad eterna en el tiempo. Esto es lo que nos toca precisar ahora como conclusión del tema de la fe.

La fusión de lo eterno y lo temporal no es en la mente de Kierkegaard un concepto vago ni una noción filosófica de inspiración panteísta (la unidad de lo divino y lo humano, de sujeto y objeto), sino una realidad de la existencia concretizada hasta el extremo en una persona. En esta persona es donde se funden efectivamente el

tiempo y la eternidad, y, con ello, lo más dispar y heterogéneo que se da entre el cielo y la tierra. Esta persona es Cristo, el Hombre-Dios, un individuo humano. La esencia de la paradoja es por tanto concretamente la encarnación del Verbo divino; o más exactamente: el mismo Verbo encarnado. El misterio de la encarnación lo interpreta Kierkegaard en sentido auténticamente cristiano, en oposición a la concepción hegeliana de la temporalización de la idea del absoluto. Dios se ha hecho individuo humano (Cf. XII, 79); la realidad no es posibilidad ideal, sino existencia, y existencia paradójica. Y esta paradoja de un hombre que es Dios, y de un Dios que es hombre, es exactamente el objeto de la fe.

Centrando, pues, la esencia de la paradoja en la persona de Cristo, Kierkegaard no sólo pone la fe a salvo del naturalismo propio de la teología idealista, sino que le da un carácter estrictamente personal. El acto de fe va de persona a persona; de la persona del creyente a la persona de Cristo. Y como ambos, el creyente y Cristo, son seres existentes, de ahí que el acto de fe tenga además un carácter eminentemente existencial. Por otra parte, Dios no existe en el tiempo para sí, sino para el creyente; y éste debe su existencia de creyente a la existencia temporal de Dios. La fe es una comunicación de existencia.

De esta forma, el objeto de la fe no es la doctrina, "pues entonces la comunicación sería intelectual", y la suma perfección de la fe consistiría en alcanzar el sumo grado de inteligencia, con lo cual no habríamos dado el salto de la metafísica al absurdo. "Sólo del hombre puede decirse que su doctrina sea más importante que él mismo; aplicar esto a Cristo es una blasfemia, pues es considerarlo como puro hombre" (XII, 116). Tampoco es el objeto de la fe el maestro de la doctrina; pues, considerado el maestro en relación con la doctrina, resulta la doctrina más importante que el maestro. La fe tiene por objeto "la realidad del maestro, el maestro realmente existente" (VII, 280-281). Kierkegaard lleva así el acto de fe a la alternativa de creer en la existencia real de Cristo, o rechazarla; y no por lo que ella tiene de valor histórico, sino por ser el quicio de la historia y de la existencia de cada individuo. "El objeto de la fe es por tanto la realidad de Dios en la existencia en calidad de individuo" (VII, 281) [108].

---

108 Por esta razón rechaza Kierkegaard la posición luterana que no da ninguna importancia a la persona del predicador en comparación con la pura

El creyente no puede prescindir de la persona del maestro, ya que éste, no tanto enriquece su inteligencia, cuanto transforma radicalmente su existencia. Esta transformación no la verifica la doctrina; creer, no tanto es cambiar de manera de pensar, cuanto cambiar de manera de ser. Ya hemos expuesto suficientemente el aspecto sustantivo de la fe; pero este aspecto reaparece por necesidad al determinar su objeto. La realidad del renacimiento de la fe se funda en esto precisamente: en que el objeto de la fe es Dios en el tiempo, Cristo, con quien me hago consustancial en la existencia, creyendo. Toda otra adhesión que no fuera la interna en virtud de una transformación sustancial, me dejaría intacto en mi propia manera de ser. Mas, si la fe me transforma sustancialmente, entonces creer no es en realidad adherirme a un programa doctrinal, que me deja sustancialmente intacto. Creer en la persona del Hombre-Dios es comenzar a existir complantado en un mismo y único principio de existencia, que es la existencia de Dios en el tiempo, hecha en el creyente existencia de fe. Aquí toca Kierkegaard la quintaesencia de la teología paulina.

La identificación del creyente en una misma forma de existencia con la persona de Dios, objeto de la fe, resulta paradójica por ser de suyo la persona del creyente la antítesis de la persona de Dios. Esta antítesis es la que manifiesta, en la conjunción, la sustancia humana de pecado, pues la existencia se transforma radicalmente por la fe en cuanto era la antítesis de la fe. Es, pues, imposible que el creyente pueda prescindir de la persona del maestro, ya que a él debe todo lo que es, tanto en el conocimiento de la negatividad de su existencia de pecado, como en la positividad de su existencia de fe. Pues el

---

doctrina: "Lutero debería ser precabido. El cristianismo, en efecto, ha entrado en el mundo por una vía muy distinta, de modo que la persona está sobre la doctrina. ¿Cómo llegar a saber si tal punto es la palabra de Dios o de su doctrina? Si Lutero responde: examinando la doctrina..., entonces todo está perdido; el cristianismo no es más que una invención humana. Es exactamente lo contrario de lo que sucede cuando me inclino ante la autoridad de alguien; mas la persona está sobre la doctrina" (*Pap.* X, 2 A 448).

Las observaciones y recelos de Kierkegaard sobre la persona y la obra de Lutero son muy abundantes, sobre todo en los *Diarios*, a partir del año 1849. Exponer este punto sería indicado en un estudio sobre la concepción del catolicismo y el protestantismo en la obra de Kierkegaard. Pero esto cae fuera del ámbito de nuestro estudio (Cf. E. PRZYWARA, *Op. cit.*, págs. 60-114).

maestro no lo ha hecho pecador, sino que, haciéndolo creyente, lo ha convencido de pecado. Convencerse del propio pecado es creer. El pecado socrático era ignorancia vencible por la reflexión, y la tarea del maestro consistía en provocar en el discípulo la reflexión, dándole la doctrina; mas el pecado del cristiano es la existencia, y no se puede vencer sino transformando la existencia, es decir, asimilándola a la existencia de Dios, única en que no se da pecado. Este es el profundo sentido teológico de la afirmación de Kierkegaard de que el objeto de la fe es la persona del Hombre-Dios en la existencia.

De la identificación en la existencia derívase la contemporaneidad. El creyente, convivificado con Cristo, es a la vez contemporáneo suyo. Ya vimos anteriormente el esfuerzo de Kierkegaard por eliminar de la esencia de la fe la condición del devenir histórico. En efecto, si el objeto de la fe no es la doctrina, ni tampoco el recuerdo del maestro (todo esto son determinaciones meramente históricas), sino la persona misma del maestro vigente y operante en la existencia del individuo, el hecho histórico de la aparición del maestro en el tiempo pierde su carácter de acontecimiento temporal, convirtiéndose en un hecho eterno. Y sólo como hecho eterno es objeto de la fe la revelación temporal del Verbo de la vida. Ahora bien, el creyente no puede consustancializarse, o mejor dicho, coexistenciarse, con este hecho eterno en cuanto existe en el tiempo, sino en cuanto lo trasciende, en cuanto existente *sub specie aeterni*. La consideración del creyente *sub specie temporis* determina las sucesivas generaciones de creyentes; en cuanto sucesivas, se relacionan con el objeto de la fe como acontecimiento histórico meramente. Mas, si la esencia de este acontecimiento histórico consiste precisamente en trascender la historia (por lo cual es paradójico y objeto de la fe), en ser un hecho eterno, el creyente sólo puede relacionarse con él en cuanto existente bajo la forma de lo eterno, en que cesa la dimensión temporal y juntamente la sucesión de generaciones. Todos los creyentes de todos los tiempos coexisten por la fe en el hecho eterno de la aparición de Dios en el tiempo en cuanto existen *sub specie aeterni*. "El verdadero contemporáneo no lo es en virtud de la simultaneidad inmediata; con lo cual también el no contemporáneo (en sentido inmediato) ha de poder ser contemporáneo en virtud de aquello otro que hace al contemporáneo ser verdadero con-

temporáneo" (IV, 231) [109]. Esto carecería de fundamento, sin la suposición de que el objeto de la fe es la persona de Dios en la existencia con un influjo trasformante ejercido sobre la existencia de los creyentes.

August Vetter parece no haber comprendido la esencia de la contemporaneidad, pues la considera como un mero intento de retroceder al pasado, es decir, a los años de la vida de Cristo. De donde concluye que tal cosa no puede darse más que en la imaginación [110]. Hablando así Vetter parece desconocer toda la dialéctica kierkegaardiana de eternidad y tiempo, y la conjunción de ambos en el momento, que es el determinante de la esencia de la fe. No en vano dice Kierkegaard que la fe es la paradoja, y uno de los efectos de la paradoja consiste precisamente en suspender la carrera del acontecer, condensándolo en un presente de eternidad; pero esta eternidad no es la de la preexistencia. Ser contemporáneo de Cristo no significa, pues, ni retroceder al momento histórico (pasado) de la vida de Cristo, ni asimilar este momento al actual de nuestra existencia, como si Cristo viviese aún pasible entre nosotros. Ser contemporáneo de Cristo significa coexistir con él y en él en el presente de eternidad existencial creado por la fe; es decir, existir *sub specie aeterni* dentro del tiempo. Esto no se puede concebir racionalmente, pues pertenece al ámbito paradójico de la fe; lo cual no autoriza para afirmar que sea un delirio o

---

109 Esto "otro" es, como sabemos, la condición, que es la fuerza para el salto a la fe, por la que se coexiste con Cristo.

110 "Was Kierkegaard dagegen vertritt, ist ein Gleichzeitigwerden nach rückwärts, ein Versetzen in die gewesenen Lebensumstände Jesu und seiner Apostel. Er will also den Lauf der Zeit gleichsam umkehren und das Vergangene festhalten oder wiedergewinnen... Sein angestrengter Versuch... hat die bald zweitausendjährige Entwicklung des Bewusstseins rückgängig zu machen. Ob das anders als in der Einbildung geschehen kann, ist mehr als fraglich" (*Op. cit.*, pág. 262). Ciertamente Kierkegaard jamás soñó en esta reversión del curso del tiempo que le atribuye Vetter, sino todo lo contrario; es posible que por considerar Vetter a Kierkegaard en cierto paralelismo con Nietzsche, haya imaginado aquí una afinidad de ideas, y así ha visto en cierto modo reflejada en Kierkegaard la teoría de la vuelta eterna. Si bien es cierto que Kierkegaard, por su complexión psico-física endeble, tendía a la "reminiscencia", tenía en contra toda una severa educación cristiana que, como aguijón y cilicio, le impedía el retorno. De aquí su concepción de un cristianismo esencialmente militante y polémico, en oposición a la dulce placidez de la anámnesis socrática.

una locura *(Wahn)*, como afirma Vetter [111]. Kierkegaard no puede ser en esto más explícito: la fe es lo absoluto; todo lo condicionado, en comparación con la fe, es falsedad. "En todos los momentos lánguidos, fláccidos, llenos de indolencia, en que lo sensible domina al hombre, parece a éste locura el cristianismo, pues carece de toda relación con cualquier humano "porqué". Es que es lo absoluto". "En relación con lo absoluto solamente hay un tiempo: el presente. Para quien no es simultáneo de lo absoluto, esto no existe. Y como Cristo es lo absoluto, fácilmente se ve que, en relación con él, sólo se da una situación: la de la simultaneidad; los siglos intermedios, ni quitan, ni ponen, ni lo cambian, ni tampoco revelan quién fue. Esta es revelación exclusiva de la fe. Cristo no es una mera persona histórica, pues, siendo la paradoja, es extrahistórico" (XII, 60).

La contemporaneidad o simultaneidad con Cristo tiene un nuevo aspecto por el que entra de lleno dentro del mundo paradójico de la fe, que demuestra de nuevo que no se trata de una simultaneidad histórica en cualquiera de las determinaciones del devenir. Nadie puede ser contemporáneo de Cristo sino mediante la fe en él. Ahora bien; Cristo no es objeto de la fe en cuanto inmediatamente conocido, sino en cuanto reconocido a través del misterio de su temporalidad. La simultaneidad con Cristo exige por tanto entrar de lleno dentro de la esfera del misterio. El misterio de la temporalidad de Cristo consiste en ser signo, y signo de contradicción. Cristo es, en cuanto objeto de la fe, un signo. Mas el signo es "la negación de la inmediación, o el segundo ser, distinto del ser primero" (XII, 116). Esto no quiere decir que el signo inmediatamente no sea nada, sino que, en cuanto signo, no es lo inmediato. Por esto el signo existe para el que lo conoce de antemano; para el que no, sólo tiene su sentido inmediato.

Cristo es, en cuanto objeto de la fe, un signo de contradicción. Mas el signo de contradicción, además de ser negación de la inmediación, es negación de sentido en cuanto signo. Es un signo que contiene en sí mismo una contradicción. Luego es un absurdo. Si no obstante ha de tener sentido, es preciso sea conocido, no sólo en razón de signo, sino en cuanto signo que implica una contradicción. Es decir, que se precisa la inteligencia del absurdo. La inteligencia del ab-

111 *Op. cit.*, pág. 260.

surdo exige, no sólo la simple reflexión del signo, sino una doble reflexión. Esta es la reflexión de la fe. La contradicción del signo que es Cristo es una contradicción cualitativa, y consiste en ser Dios, siendo a la vez individuo humano. Siendo signo atrae a sí la atención; mas, siéndolo de contradicción, pone un absurdo delante de los ojos.

De aquí deduce Kierkegaard la imposibilidad de la comunicación inmediata y también de la mediata natural. Cristo sólo se puede revelar en la mediación de la paradoja, y esta revelación es sólo para la fe. Cristo es el "incógnito cualitativo", basado en su misma esencia, en su persona: la fusión personal del ser-Dios con el ser-hombre.

Todo creyente, en virtud de la simultaneidad, se ve enfrentado por igual con esta sublime paradoja. El objeto de la fe es siempre el mismo; su esencia paradójica exige en todo caso traspasar los límites de lo histórico. La simultaneidad con Cristo sólo se verifica allende la historia, en el reino de la fe. Allí son iguales todos los creyentes, en Cristo.

Siendo, pues, Cristo el *incógnito*, y más aún, un signo de contradicción que como tal sólo puede desorientar al que lo considera, habríase de concluir que, o bien no llama en absoluto la atención, o aparta de suyo de la fe, de que es objeto. Pero esto es imposible; pues, no obstante estar excluida la comunicación inmediata en orden a la fe, persiste esta misma comunicación en cuanto objeto inmediato; el signo permanece siendo realidad inmediata aun cuando en razón de signo sea incognoscible e incluso contradictorio. Toda realidad inmediata es en sí testimonio de sí misma como realidad. Bajo este aspecto, la mera presencia de Cristo en la historia es testimonio inmediato de su propia realidad personal, y ésta atrae necesariamente sobre sí la atención de los hombres. La primera condición para llegar a la fe es el conocimiento del objeto, bien que no formalmente como objeto de fe. Este era, veíamos, el valor del hecho histórico; y este mismo es el valor del objeto en su inmediata realidad.

Sin embargo, a esto se añade un elemento nuevo: Cristo no sólo está presente en la historia; Cristo obra, y obra expresamente maravillas, milagros. Las obras portentosas de Cristo, aun como mero acontecimiento inmediato, atraen doblemente la atención sobre su persona; son una característica especial de su presencia. De aquí surge la siguiente pregunta: ¿En qué grado contribuyen los milagros a revelar

el *incógnito* de Cristo, a quitar la contradicción del signo y la imposibilidad de la comunicación formal?

Kierkegaard estudia esta cuestión especialmente en *Indoevelse i Christendom*. Anteriormente hicimos ya alusión a ella, considerando los milagros como acontecimientos históricos en orden a demostrar la racionabilidad y sobrenaturalidad de la fe. Ahora los consideramos en relación con el *incógnito*. Mas, ¿pueden revelarlo? De ninguna manera, pues son un nuevo incógnito. Kierkegaard argumenta de la manera siguiente: "Si el milagro ha de demostrar quién es Cristo, hemos de comenzar por ignorar quién es Cristo; luego nos hallamos en la situación de la simultaneidad ante un hombre igual que los demás, en quien inmediatamente no echamos de ver nada; mas este hombre hace el milagro y lo pone como testimonio de su persona. ¿Qué significa esto? Que este hombre se hace más que hombre, casi Dios. Mas ¿no es esto irritante? Lo que tú ves es algo inexplicable, portentoso (más, tampoco); él empero afirma que es un milagro, y tú no ves delante de tus ojos más que a un individuo humano" (XII, 92-93). De este texto se deduce: 1) que el milagro es algo incomprensible, pero nada que tenga que ver con la fe; 2) que el milagro, como algo incomprensible, no hace más comprensible a la persona del que lo hace, sino incluso más incomprensible; 3) que entre el milagro y su autor no se puede establecer un orden de causalidad manifestativo del secreto de la persona. En suma: el milagro puede a lo sumo suscitar una ambigüedad, una duda, una curiosidad, pero de ningún modo revelar el misterio de la fe. La función del milagro es "llamar la atención", algo que por tanto no pasa del mero conocimiento inmediato de un objeto, por lo demás, incomprensible. Este es todo su valor positivo. Lo inexplicable pone de nuevo frente al signo de contradicción que es Cristo; el espíritu se pone en tensión, y en esta tensión todo depende de elegir o la fe o el escándalo; la elección revelará los sentimientos del corazón. El milagro no lleva a la fe, sino al extremo de la tensión dialéctica en que puede verificarse. La fe es paradójica (Cf. XII, 93).

En conclusión: Cristo es el objeto de la fe. La simultaneidad de existencia es necesaria, pues creer es coexistenciarse. Mas la simulta-

neidad es esencial *incógnito* e imposibilidad de comunicación inmediata; por esto es la fe absoluta paradoja. Cristo, objeto de la fe, es un signo, y signos son igualmente todas sus obras portentosas. Mas estos signos, no siendo en sí mismos manifiestos, postulan la fe. La fe continúa siendo el *ontologice prius,* y en esto coincide con la existencia.

IV. SINTESIS COMPARATIVA DEL CONCEPTO DE FE: LUTERO — KIERKEGAARD — K. BARTH — LA DOCTRINA CATOLICA

Paralela a la anterior síntesis comparativa del concepto de pecado, vamos a hacer también aquí una breve confrontación del concepto de fe en las mismas tres figuras claves de la teología protestante ortodoxa. Al final expondremos las líneas generales de la doctrina católica. Con ello, el pensamiento de Kierkegaard quedará perfectamente delimitado.

En Lutero, como en Kierkegaard, la fe es el principio de la nueva existencia, en radical antítesis con la existencia de pecado. Por tanto, la consideración del estado interno del individuo en el estadio anterior a la fe coincide en ambos, guardada desde luego la debida distancia. En cuanto al concepto mismo de fe, Lutero distingue la *fides historica* de la *fides religiosa* (W. 33, 225; 34, 518; 44, 720). La fe histórica es *simplex notitia,* que no tiene en sí ni carácter de certeza ni carácter de sobrenaturalidad. No los hechos históricos en cuanto tales son objeto de fe, sino estos mismos hechos en cuanto admitidos y vividos por el creyente como manifestación de la fuerza de Dios para la fe. No basta, pues, con reconocer los hechos de la vida de Jesús, sino que es preciso comprenderlos en su sentido de *facta salutis,* "das es solchs nicht yhm sebls, ssondernn unss tzu gutt und gnaden than habe" (W. 10, 1, 1, 354). Esto mismo da Kierkegaard a entender cuando dice que los hechos históricos objeto de la fe no son simples hechos históricos, sino hechos para la fe.

Esta apreciación de la historia revelada parte en ambos de la consideración de la fe como un *a priori.* Lutero niega ante todo la *fides informis,* es decir, aquellas obras del hombre natural, informadas por

un principio de caridad natural, que son predisposición e inclinación a la fe en cuanto crean el hábito del bien. Por tanto Lutero, lo mismo que Kierkegaard, levanta una barrera infranqueable entre la naturaleza y la gracia. En tanto el hombre obra naturalmente, obra en virtud del egoísmo (concupiscencia) y sirve a los *elementa mundi.* "Fides acquisita apparet esse fides, sed non est" (W. 6, 93), sino una mera opinión humana, incierta por tanto, que, según su origen natural, va en busca de lo suyo, mas no en busca de lo de Dios (W. 6, 90, 96). La verdadera fe, por el contrario, es directamente infundida por la gracia divina (Espíritu) en el alma, y por esto creer es hacerse uno con el Espíritu, que penetra todo el interior del individuo. "Fides infusa est spiritus vivens, quae non aufertur nisi spes et caritas simul auferantur" (W. 6, 95). La fe es por tanto "principio de coexistenciación", en términos kierkegaardianos, la raíz de la nueva vida, por la cual la gracia destruye el pecado. Aquí lo nuevo y lo viejo surgen cual realidades antitéticas, como *ira et gratia, peccatum et donum.* La dificultad de llegar a la fe se funda según Lutero, no en principios metafísicos (Ockam), sino en la resistencia natural del hombre, esclavo de la infidelidad y del espíritu mundano (concupiscencia), para el cual "alles widdersynnich, was Gott machet" (24, 569); pensamiento muy típico de Kierkegaard, aplicado a la condición del existente y al desvío de la especulación.

Salvo este *a priori* de la fe, que se salta la historia en cuanto elemento externo, y la predisposición interna en cuanto hábito natural de la virtud (en lo cual coincide plenamente Kierkegaard con Lutero), puede observarse una diferencia en la forma de concebir la fe en relación con el sujeto que la recibe. Lutero da a la fe un carácter pasivo, de receptividad, que no es ni mucho menos característica de Kierkegaard. Lutero excluye de la fe toda cooperación humana: "Oportet hic nihil facere sed tantum recipere, qui est Christus thesaurus possessus per fidem" (W. 40, 1, 243). "Quia patimur salutaria, quod creamur in novam creaturam" (W. 40, 1, 597). La fe, por tanto, consiste *in accipiendo,* en *apprehendere Christum:* "Ut ipse in nobis operetur, non nos operemur" (W. 8, 589). Este es el nervio del concepto luterano de fe.

Ciertamente es la fe un don, gracia que el hombre por sí mismo no puede alcanzar; pero esto no justifica la plena pasividad de parte

del hombre. Kierkegaard no concibe la fe sin el maestro, sin la condición y sin el momento; pero tampoco sin la inmensa pasión del creyente. A la pasividad luterana corresponde la pasión paradójica kierkegaardiana, que es una pasividad activa.

Considerada la fe como una especie de conocimiento, la semejanza entre Lutero y Kierkegaard es muy notable. También en Lutero aparece explícita la distinción de dos esferas distintas e incomunicables. El conocimiento de fe no es nuevo conocimiento intelectual, sino una elevación de la potencia, iluminada por Dios, luz eterna. La fuerza del conocimiento de fe es la fuerza del Espíritu mismo. Lutero llama al conocimiento de fe experiencia y sentimiento *(sentire)*, y no conocimiento intelectual. Esta experiencia y sentimiento de la fe arrancan de una percepción o conocimiento material inmediato; el Espíritu no irrumpe directamente en el alma, sino que se sirve de medios externos, como la escritura y la palabra: "Glaub und wort mussen miteinander bulen, sic fit sponsus et sponsa" (W. 11, 199). Sin embargo, estos medios empíricos experimentan en el interior una transformación radical, de suerte que de ellos se originan realidades trascendentes. Ahora bien; estas realidades constituyen el ámbito de la fe en cuanto extrapuestas a toda experiencia sensible y a toda deducción lógica; por esto se las puede llamar acertadamente trascendentes. Se reducen a la experiencia específicamente cristiana del pecado y de la gracia, que son el fruto de la fe. Con esto, en medio del mundo de la experiencia se abre el mundo de un nuevo conocimiento experimental. El camino del conocimiento de fe no es la intelección, sino la experiencia y verificación inmediata de la vida divina en el interior del hombre, trascendiendo el campo de la experiencia natural e histórica. La fe sólo se da en esta intuición o sensación trascendental; sólo así alcanza su conocimiento experimental propio; pero éste nada tiene de común con la experiencia natural: "Fühlen gehet nicht weiter denn was man mit Vernunft und Sinnen begreifen kann... Derohalben ist Fühlen wider den Glauben, Glaube wider das Fühlen." La fe, por el contrario, se verifica "wider alles Fühlen und Begreifen der Vernunft... Je mehr Glaube zunimmt, je mehr das Fühlen abnimmt und wiederum" (W. 33, 6, 420; 18, 207). "Darnach kommt ein ander Licht, ein ander Fühlen, ein ander Sehen, ein ander Hören, Wirken und Reden" (E. 11, 200).

Todo esto hace ver una íntima semejanza entre Lutero y Kierkegaard en la concepción del conocimiento de fe.

De aquí podríamos deducir que también la esencia de la fe consiste para Lutero en la paradoja, pues responde a una esfera cognoscitiva transreal. Sin embargo, la concepción de la paradoja es ajena a su pensamiento. La esencia de la fe consiste más bien para Lutero en la *fiducia,* en la confianza que el hombre deposita en Dios. De aquí resulta el carácter pasivo, inactivo, de la fe. *Fides* y *fiducia* son sinónimos en Lutero. La fe es "ein hertzlich vertrauen zu Gott durch Christum", "zuversicht zu gottis hulden", "cogitatio seu fiducia de deo, quod per Christum sit propitius" (W. 47, 93; 6, 206, 209; 42, 564). Esta *fiducia* lleva consigo la *exspectatio* y la *spes;* es la *fides promissionis,* y estas promesas son su objeto propiamente dicho. La *fiducia* vuelve a ser sinónima de la *spes.* La fe fiducial excluye las obras, pues: o se tiene "fiducia operum legis, propriae iustitiae fiducia" (W. 2, 491); o se tiene "fiducia in promissiones certas nobis gratia sua donatas" (W. 40, 2, 351). Es decir, que en Lutero la fe se orienta totalmente hacia el futuro de las promesas, pues la justificación es un proceso continuado, de forma que el hombre posee la justicia *non in re, sed spe.* En Kierkegaard no aparece la fe en sentido de *fiducia,* tal vez por centrarla demasiado en la existencia. No es que Kierkegaard desconozca la fe en las promesas, el futuro de la esperanza, como algunos autores pretenden, sino que considera el *momento* de la fe y la nueva existencia como una anticipación de la eternidad. El creyente existe ya *sub ratione aeterni,* y es ya poseedor de las promesas. Aquí se funda el misticismo kierkegaardiano. Sin embargo, toda la existencia del creyente es proyección hacia el futuro de la esperanza. Por otra parte, el interés de Kierkegaard se concentra en poner la esencia de la fe a salvo de la especulación; de aquí la preponderancia que da al concepto de paradoja, en que repone la esencia de la fe. El aspecto militante de la vida de fe responde, por lo demás, a la dialéctica existencial en que doblemente en virtud de la fe se halla constituido el creyente. Kierkegaard tampoco rechaza las obras, pues da a la fe un carácter dinámico; la fe exige la inmensa pasión del creyente.

Este concepto luterano de fe fiducial halla más eco en Unamuno que en Kierkegaard. Para Unamuno la esencia de la fe es concreta-

mente la esperanza, como veremos en el próximo capítulo, pero esta esperanza tampoco es pasiva en Unamuno, sino polémica y agónica.

En la relación entre la razón y la fe, el pensamiento de Lutero coincide casi por completo con el de Kierkegaard. No obstante, este tema es tan complejo, que difícilmente se puede precisar mucho en un pequeño resumen. Según Lutero, la razón raciocinante *(Vernunft)* es la enemiga de la fe; ésta es "argumentum non apparentium" *(Hebr.,* 11, 1). Con todo, la sede de la fe es la inteligencia. La fe es "quaedam cognitio", "recte de Deo cogitare", "certissima persuasio veritatis" (W. 40, 1, 228; ib., 376; 40, 2, 386). Mas el objeto de la fe es suprarracional, *mente incomprehensibilis;* de esta suerte, tan pronto como el entendimiento se pone en contacto con el objeto de la fe, trasciende los juicios de la razón. Las categorías de la razón son naturales, el objeto de la fe es trascendente. Para que la fe sea posible, es preciso estrangular *(erdrosseln)* la razón. Mas, en virtud de la fe se origina un nuevo entendimiento, el *intellectus fidei* que es nacido de la fe. La fe "captivat in obsequium sui omnem intellectum" (W. 7, 519). Esta frase hace recordar aquella de Hugo de San Víctor, citada por Kierkegaard. Pero tanto éste como Lutero establecen una antítesis entre las fuerzas naturales de la razón y la inteligencia de la fe. Esta inteligencia es de la nueva existencia, la cual crea igualmente toda una vida afectiva nueva en torno al objeto de la fe: "Non est imitari opera, sed nasci et novos fieri affectus, voluntatem, novam exsurgere lucem, flammam in corde novam" (W. 40, 1, 540). En tanto que el entendimiento y la voluntad naturales tienen por objeto la experiencia sensible, el entendimiento y la voluntad de la fe tienen por objeto una experiencia trascendente. En esta concepción no vemos diferencia entre Lutero y Kierkegaard, bien que no podemos descender a detalles. "Der glaub fordert nit kundschaft, wissenhait oder sicherhait, sonder frey ergeben und frölich wagen auff sein unempfundne, unversuchte, unerkante güte" (W. 10, 3, 239).

Por último, veamos qué dice Lutero sobre la certeza de la fe. La certeza y la incertidumbre de la fe corresponden en Lutero, lo mismo que en Kierkegaard, a las dos esferas diversas del conocimiento. El conocimiento natural histórico de la fe es opinión, y por tanto incierto, "ungewisse persuasiones oder düncke" (W. 46, 21). El conocimiento sobrenatural o de fe (experiencia interna) es, por el contrario,

cierto. Esta certeza se refiere por tanto a la impresión inmediata del influjo trascendente de Dios, merced al cual el alma cobra conciencia de la verdad de Dios. Esta certeza es esencial a la fe. "Fides potest esse infirma, sed non incerta et dubia, quae longissime inter se distincta sunt." Trátase, pues, aquí de una certeza nacida de la experiencia sobrenatural propia de la fe, no de la deducción lógica en virtud de principios racionales fijos. Esta certeza tiene dos aspectos: en cuanto certeza de la fe recibida (pasiva), se refiere al ser de la verdad revelada; es, por así decirlo, la certeza de la fe objetiva, en sí. (Nótese que esta fe objetiva no se concibe sino en cuanto recibida en el sujeto. El subjetivismo de Lutero es análogo al de Kierkegaard.) El creyente, en cuanto creyente, no cree la falsedad. Como certeza de la fe fiducial, se refiere al sentido que esta fe tiene para el creyente. Ambos aspectos de certeza se fundan en el testimonio interior del Espíritu, vigente en el alma por la palabra. Es decir, que, en el fondo, la certeza de la fe no puede ser sino subjetiva. Este es, ni más ni menos, el pensamiento de Kierkegaard. La certeza de la realidad de la fe se funda en la experiencia trascendente (paradójica, diría Kierkegaard) de un objeto igualmente trascendente: el de fe. Luego la certeza de la fe nace de la fe, y no del objeto de la fe, objetivamente considerado. Así estoy cierto de que Dios es clemente en sí, y de que lo es también para mí. "Cum Deus salutem meam extra meum arbitrium tollens in suum receperit et non meo opere aut cursu sed sua gratia et misericordia promisserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt" (W. 18, 788). Sin embargo, esta certeza interior de la fe, más bien depende de Dios que del hombre. Si nuestros méritos fuesen la base de la certeza, pronto caeríamos en la duda y la desesperación: "Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea... sed in promissione divina, veritate quae non potest fallere" (W. 40, 1, 589).

Con esto ve todo el mundo que el problema de la certeza de la fe no queda solucionado, y que el fondo de la certeza es una incertidumbre. "Der Glaube ist ein unruhig Ding." La cuestión es análoga en Kierkegaard, para quien la certeza subjetiva de la fe vive a expensas de la incertidumbre objetiva. En Kierkegaard tiene todo esto

un matiz dialéctico; en Lutero se funda más bien en la afirmación de la absoluta impotencia del hombre. El contenido de la *fiducia* son las obras salutíferas de Dios y su justicia, no las obras ni la justicia del hombre; aquéllas son inmutables, y por lo tanto ciertas; éstas, mudables, y por lo mismo inciertas. De aquí parte toda la doctrina luterana de las tentaciones y de la penitencia evangélica; pues, no obstante la fe, permanece el pecado en el alma. La contienda entre la fe y el pecado, la gracia y la incredulidad, es la lucha de por vida de todo creyente.

* * *

En el pensamiento teológico de K. Barth se da, como es sabido, una fuerte evolución; ésta muestra un alejamiento progresivo de la línea kierkegaardiana. Por esto, en nuestra comparación hemos de distinguir entre los primeros escritos, sobre todo el *Römerbrief*, y la *Kirchliche Dogmatik*, todavía en curso de publicación.

En los primeros escritos de Barth el concepto de fe muestra una íntima semejanza con el de Kierkegaard. La fe —dice Barth— es en sí misma dialéctica, y "para emplear la feliz fórmula de Kierkegaard, 'una doble reflexión' ". La fe encierra en sí el escándalo como un fermento; es una elección, una decisión absoluta, un riesgo, un salto en el vacío, en lo inseguro (Cf. *Römerbrief*, S. 14, 18, 74, 126, 73). También Barth repite que la fe es la paradoja y el absurdo (*Ibid.*, 87, 91), y hace resaltar la importancia decisiva del "momento". Este se da siempre que la inmanencia y la trascendencia chocan mutuamente (*Ibid.*, 88). La fe es simultaneidad. Barth acentúa de tal forma el aspecto paradójico de la fe, que llega a decir: "Wir wissen vom Glauben nur das, dass er immer auch Unglaube ist" (*Ibid.*, 124). Una afirmación tan radical, no la hace Kierkegaard en ninguna parte. También Barth presenta la fe como incertidumbre objetiva: "Glaube ist nie fertig, nie gegeben, nie gesichert." La certeza de la fe sólo se dará cuando sea transformada en visión. La escatología desempeña en Barth un papel importante: "Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" (*Ibid.*, 298). La fe, en cambio, es la anticipación del futuro, del más allá, de lo eterno. Ya veíamos cómo en Kierkegaard la escatología se da ya en el momento por la anticipación de la fe, en

lo cual mostrábamos una diferencia con Lutero [112]. A la escatología debe la fe toda su "inmensa pasión", pues se trata de una esperanza cifrada en el futuro, y por esto es cierta e incierta al mismo tiempo.

En la *Kirchliche Dogmatik* presenta Barth la fe como fruto de la justificación y del don del Espíritu Santo. El momento de su verificación es el juicio de Dios sobre el pecado: "In demselben Gericht, in welchem Gott uns als Sünder anklagt, verurteilt und in den Tod gibt, freispricht und freistellt zu einem neuen Leben vor ihm und mit ihm" *(Kirch. Dogm.* Bd. IV/I, 575). La fe es la respuesta adecuada del hombre a la absolución de Dios: "Glaube ist dasjenige menschliche Tun, das der Treue Gottes treue... Antwort gibt, das der... Existenz des durch Gottes Freispruch geschaffenen gerechtfertigten Menschen gerecht wird, das... Gottes Wohlgefallen findet..., in welchem die Erkenntnis der Rechtfertigung ein menschliches Ereignis wird" *(Ibid.,* 689). Este acontecimiento tiene, no sólo un sentido negativo —la destrucción de la injusticia antecedente—, sino también sentido positivo: la creación de un nuevo derecho; no produce una *tabula rasa,* sino que otorga un nuevo comienzo: la divina filiación. El concepto de filiación implica según Barth, no sólo una íntima coexistencia del hombre con Dios, sino una comunidad sustancial *(Seinsgemeinschaft) (Ibid.,* 669). En este aspecto abunda también Kierkegaard (como veíamos al hablar de la simultaneidad). Así aparece la esencia de la fe en la *Dogmática* de Barth.

El objeto de la fe es Cristo, en quien se verificó el juicio de Dios sobre el pecado. La actividad humana en relación con este objeto consiste "in der Subjektivierung einer objektiven res" *(Ibid.,* 828). El objeto de la fe existe tanto para el creyente como para el no creyente. La ventaja del primero sobre el segundo consiste en que este objeto no sólo existe para él, sino que él existe para el objeto *(Ibid.,* 829). De aquí deduce Barth las tres conclusiones siguientes: *a)* la fe consiste en la polarización del hombre hacia Cristo; el creyente existe *exzentrisch;* por la fe acaba el hombre de existir para sí *(Ibid.,* 830). *b)* Siendo Cristo el objeto de la fe, ésta se funda en él. Partiendo del hombre, la fe sería imposible, algo fabricado por él mismo, es decir, el

---

112 Sobre el concepto de escatología en Kierkegaard hablaremos en el último capítulo de este libro.

colmo de la infidelidad. La libertad para la fe es, por tanto, una libertad ajena al hombre orgulloso. *c)* Siendo Cristo objeto y fundamento de la fe, verifícase igualmente en él la "constitución del sujeto cristiano", que es un nuevo y especial ser, un *Ereignis (Ibid.,* 837). Aquí descubre Barth —y en ello muestra de nuevo su dependencia de Kierkegaard— el carácter personal de la fe, pues el sujeto excitado por el Espíritu a la vida de la gracia es siempre el "individuo", no la comunidad. La comunidad resulta de la solidaridad en la fe de todos los individuos creyentes *(Ibid.,* 839).

Considerada como acción del hombre (en sentido de respuesta fiel a la fidelidad de Dios), tiene la fe un carácter "cognoscitivo" que consiste en reconocimiento, conocimiento y confesión.

a) La fe comienza por el reconocimiento, no por el conocimiento. En el acto del reconocimiento está ya contenido el conocimiento, pero en la inteligencia de la fe ocupa éste el segundo lugar, pues en cuanto conocimiento de fe no puede ser sino un conocimiento "obediente". Ahora bien: el objeto del reconocimiento no puede ser una doctrina, teoría o teología, ni tampoco lo que en la Biblia se encuentra de "historias", sino únicamente Jesucristo mismo en cuanto persona *(Ibid.,* 849). Esto es exactamente lo que afirmaba Kierkegaard.

b) En segundo lugar viene el conocimiento, que se funda en la obediencia. El creyente obedece en concreto a Jesucristo. Barth rechaza la fe implícita, como los reformadores y en especial Calvino. La fe exige un conocimiento adecuado, recto y fundado en la Escritura. Este conocimiento es vario, multiforme, "pues el Cristo testimoniado por la Escritura, no obstante ser uno y único, es figura de riqueza inagotable" *(Ibid.,* 853). El conocimiento de fe es, según Barth, un saber: todo cristiano es teólogo *(Ibid.,* 855). Este saber es práctico, pues, como saber acerca de Jesucristo, es a la vez un saber acerca del creyente mismo *(Ibid.,* 856).

c) La fe es finalmente confesión en que se agrupan los creyentes todos. Barth define la confesión: "die Mitmenschlichkeit des Glaubens" *(Ibid.,* 870). La fe acontece en medio de la comunidad, y por tanto en el mundo, no obstante ser en primer término "besondere Menschlichkeit des Einzelnen". Aquí se ve cómo Barth ha mitigado

considerablemente el individualismo de Kierkegaard, quien rechaza el concepto de comunidad o confesión (Cf. XII, 204-205) [113].

* * *

La teología católica trata de la fe considerándola esencialmente como acto. El acto de fe engendra el hábito de la fe. En cuanto hábito, es la fe virtud teológica. Por tanto, el modo de considerar la fe coincide con el modo de considerar el pecado. Este es también esencialmente acto que, en cuanto tal, engendra un hábito. El hábito del pecado es el vicio. El acto de fe es acto intelectual; el acto del pecado es volitivo.

La fe y el pecado coinciden, por tanto, según la teología católica, en la denominación común de acto, mas no en la realidad de la existencia. Fe y pecado no son determinaciones inmediatas de la existencia, y mucho menos simultáneas; sólo ejercen una repercusión mediata sobre ella.

En la teología protestante, y señaladamente en Kierkegaard, la fe y el pecado son determinaciones sustanciales de la existencia, que ciertamente se traducen en actos, mas sólo por vía de efecto. Kierkegaard no aplica en ninguna parte a la fe la denominación de *acto*. Creer es vivir de la fe como principio vital, y pecar es vivir del pecado como principio vital. Es decir, que antes de la actuación correspondiente del sujeto, se da el principio interior determinante de la acción. Al afirmar Kierkegaard que la fe es una "decisión", no quiere propiamente decir que se produzca en el momento de la decisión y con ella, sino que el individuo, en ese momento, toma una posición definitiva. Esta toma de posición definitiva supone que la fe llevaba ya en el interior una existencia secreta, que el individuo vivía ya en la esfera de la fe por haberse trocado el principio de su existencia. Idéntica es la concepción de Barth: en el mismo juicio en que Dios acusa al hombre de pecado y lo condena, lo absuelve para una nueva vida. A esta absolución por parte de Dios, que supone y causa una nueva existencia, sigue la "operación" humana de la fe como respuesta. El principio de la justi-

[113] Sobre el concepto de fe en Lutero véase: R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, § 81, 1933. J. VON WALTER, *Die Theologie Luthers*, 1940. S. 249 ff. Sobre K. Barth, véase: OTTO WEBER, *Karl Barths kirchliche Dogmatik*, S. 226 ff.

ficación es, por tanto, anterior a la decisión, a la respuesta consciente del acto de fe. Concebida la fe de este modo, fácilmente se echa de ver su pasividad radical, aquella pasividad característica de la fe luterana. Mas un análisis a fondo de estos conceptos nos llevaría muy lejos.

Según la teología católica, la fe se verifica en virtud de un acto intelectual de particular estructura. De esta forma, el acto de fe exige para su verificación plena actividad por parte del hombre. Esto no implica que la actividad del hombre, sus solas fuerzas, sean de suyo suficientes para llegar a la fe, la cual es en última instancia don exclusivo de Dios; pero se exige que, en cuanto está de su parte, el hombre ponga en juego todas sus fuerzas.

El acto de fe se define: *Assensus intellectus propter auctoritatem Dei revelantis* (DENZ., 1789). Por ser asentimiento intelectual, presupone un conocimiento racional exacto del objeto, y consiste en un juicio afirmativo acerca de la verdad del mismo. Por ser asentimiento por autoridad, se trata de un asentimiento, no por la evidencia intelectual del objeto, sino por el conocimiento de la autoridad de Dios revelante. Luego el acto de fe consiste en el asentimiento formal a la Revelación de Dios en cuanto conocida y admitida por autoridad. Fundándose el acto de fe en la autoridad de Dios, y excluyendo la evidencia intrínseca del objeto, el asentimiento ha de ser oscuro; mas esta oscuridad no excluye ni disminuye la certeza. Esta es certeza de infalibilidad por basarse en la autoridad de Dios. A obviar la oscuridad del asentimiento vienen los *motivos* de que se sirve la voluntad para imperar el acto. Pues el entendimiento sólo se adhiere necesariamente a la verdad en la evidencia; mas la verdad de fe no es una verdad evidente por sí misma, sino sólo con evidencia de credibilidad. De aquí que el asentimiento haya de ser imperado por la voluntad libremente, pues tal evidencia, en cuanto externa al objeto, no necesita al entendimiento a asentir.

Llegados a este punto, en que el acto de fe aparece comprendido en la complejidad de lo intelectivo y lo volitivo, quedan dos problemas fundamentales por esclarecer: *a)* la eficacia de los motivos de la voluntad en orden a imperar el acto, y *b)* la autoridad de Dios revelante como motivo del asentimiento. El problema primero es antecedente al acto de fe; el segundo lo constituye esencialmente.

a) Que los motivos de la voluntad para imperar el acto sean suficientes y fundados, está fuera de toda controversia en la teología católica. Estos motivos son el de credentidad y el de credibilidad. El primero se define: *Bonum quod est in assentiendo Deo loquenti propter eius auctoritatem.* Este *bonum* no consiste en la honestidad general de asentir a Dios por su autoridad, en el caso de que hable, sino en la honestidad especial de obedecer a Dios porque ha hablado y exige en concreto la fe. Esta honestidad se resuelve finalmente en la tendencia al fin último sobrenatural. El segundo se define: *Iudicium quo intellectus affirmat Deum revera locutum esse illamque veritatem dixisse.* Este motivo requiere previa certeza del hecho de la Revelación, sin que sea suficiente un conocimiento probable (DENZ., 1171, 1627, 1790, 1637-39). La certeza debe basarse en criterios, no sólo ni primariamente subjetivos o internos, sino ante todo objetivos y externos. Es decir, que los motivos de credibilidad suponen el hecho de la Revelación y el conocimiento cierto de este hecho anterior al acto de fe. Ahora bien, aun existiendo todos estos motivos, la voluntad permanece libre para imperar o no imperar el asentimiento; pues los motivos son prerrequisito, mas no causa del asentimiento.

Ya sabemos cómo en la teología protestante, y especialmente en Kierkegaard, la fe carece de todo motivo, pues antecede a la intervención de lo volitivo y lo racional como potencias exclusivas. La certeza racional del hecho de la Revelación con anterioridad a la fe es imposible, ya que la fe, no sólo es el principio de la nueva existencia, sino el *ontologice prius* y una esfera de por sí. La certeza de la Revelación no puede ser sino certeza de fe. Kierkegaard insiste especialmente en este punto.

b) No obstante, en la teología católica el motivo del asentimiento intelectual no es la certeza racional, histórica, del hecho de la Revelación, sino la sola autoridad de Dios revelante. Mas, ¿cómo y por qué asiente el entendimiento en virtud de la autoridad de Dios? ¿Por dónde la autoridad de Dios mueve al entendimiento a creer? ¿En qué medio es esta autoridad motivo del asentimiento? Este es el último estadio del análisis del acto de fe, que los teólogos católicos se esfuerzan por dilucidar. Pero todos se hallan aquí ante el misterio, cuya última explicación escapa a todo concepto. Huelga decir que en la mentalidad protestante no cabe afirmar que la fe se funda en la

autoridad de Dios. Las vagas referencias de Kierkegaard a este respecto no creemos se puedan entender en sentido católico. Kierkegaard habla de la fe en la persona, a la cual distingue la autoridad. Pero esto no disminuye en modo alguno la preponderancia de la subjetividad, pues el mismo carácter autoritario de la fe está sometido a un absoluto principio subjetivo.

Sobre las relaciones entre la fe y la razón, véase en resumen la doctrina católica del Concilio Vaticano (DENZ., 1795-1800) [114].

---

114 Para esta breve exposición de la doctrina católica hemos utilizado la *Sacrae Theologiae Summa*, B. A. C.

V. EL PROBLEMA UNAMUNIANO DE LA FE

Evolución ideológica y crisis de fe

No es nuestro propósito hacer un análisis de las vicisitudes internas que pudo haber seguido en Unamuno el problema de la fe. Tampoco queremos investigar sus llamadas "crisis", y mucho menos venir a la conclusión de si era creyente o no. Todas estas cosas las han estudiado, con fortuna e intención diversas, otros autores [115]. A nosotros nos interesa exclusivamente exponer lo que Unamuno ha dejado escrito acerca del concepto de fe, es decir, su concepción de la fe, y en esto aceptamos plenamente el método de C. Calvetti [116]. Con todo, lo histórico de su evolución ideológica y de su crisis de fe también nos

---

115 Las crisis de Unamuno han sido estudiadas especialmente por A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Unamuno y Machado*, y A. Zubizarreta, *Unamuno en su "Nivola"*. La actitud religiosa de don Miguel y, concretamente, el problema de su fe, fueron investigados señaladamente por Hernán Benítez, Romero Flores, A. Esclasans, J. L. Aranguren, J. M. Cirarda, N. González Caminero, etc.

116 "Il mio compito si limiterà all'esame dei testi al riguardo, impegnandosi in questione biografiche, informative o strettamente epistolari solo qualora tale disamina si imponesse necessariamente per chiarire lo stesso pensiero unamuniano in proposito." "Non condivido affatto l'opinione del Benitez, sottolienata anche da González Caminero, che "los libros no cuentan gran cosa, tratándose de un agonista". Sta di fatto che proprio perchè Unamuno presenta una dottrina essenzialmente esistenziale, il presupposto di tutta la sua produzione risale a lui stesso; in questo senso non mi preoccupo della sua reale o mancata attuazione delle pratiche religiose, né dei rivolgimenti e delle rivoluzioni a questo proposito; questo, perchè ritengo illecito presumere di giudicare, sia pure benevolmente, l'uomo" (*La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, págs. 44-45, 43, n. 1).

interesa indirectamente, por dos razones principales: primero porque muestra las fluctuaciones de su pensamiento hasta cristalizar en él el concepto de fe, y segundo porque, a través de la evolución, nos lleva hasta el encuentro con Kierkegaard. Por esto creemos conveniente dar un resumen de todo el período de evolución y crisis hasta la época del encuentro con el teólogo danés. Todas estas crisis se polarizan en torno al problema de la fe, y sólo bajo este aspecto vamos a reseñarlas [117].

La figura de Unamuno se caracteriza, ya desde sus tempranos años, por una religiosidad profundamente sentida, que toma el aspecto de un extraño misticismo. Este misticismo se polariza en torno a lo vital primigenio. Es ante todo el misticismo de la naturaleza, religiosamente

---

117 Las crisis personales e internas de fe, de tanta trascendencia y complejidad en la vida de Unamuno, carecen de relieve en la vida de Kierkegaard. No obstante, también en la vida del danés se da una crisis de fe o alejamiento del cristianismo, en conexión con el llamado "gran terremoto" y el escándalo ante la confidencia de su padre. Apartándose interiormente de su padre, comenzó Kierkegaard a marchar, a los 22 años, por el camino de la perdición. Su problema intelectual fue también, como en Unamuno, la convicción de que "jamás filosofía y cristianismo pueden avenirse". Kierkegaard cobra viva conciencia de su desesperación y de su angustia, y, hostigado por ellas, se da a la vida de disolución. Todo esto le pone al borde del suicidio. Según los biógrafos, llega a la máxima postración espiritual en mayo de 1836, a los 23 años. En esta época es cuando Kierkegaard se sumergió (tal vez más imaginativa que realmente) en las abismales profundidades del pecado. A diferencia de Unamuno, cuya crisis fue más bien crisis de fe, la de Kierkegaard fue sobre todo crisis de pecado, de profundización en la conciencia de pecado, lo cual en el fondo supone una crisis de fe, según aquello de Lutero: "nihil peccat nisi incredulitas". Sin embargo, el mismo Kierkegaard confiesa no haber abandonado nunca el cristianismo. La reconciliación con su padre, a los 25 años, significó para él el retorno al Padre Dios. Hasta este momento creyó que su alejamiento del cristianismo y de las normas éticas había sido causado por la duda intelectual, mas en este momento se dio cuenta de que había sido rebeldía. Unamuno jamás llegó a confesar su rebeldía, y vivió siempre alimentando la duda intelectual. Por esto jamás llegó a gustar aquella inundación de alegría espiritual que nos describe Kierkegaard en los *Diarios*. "Existe una alegría indescriptible que nos inflama inexplicablemente... Alegraos... alegraos. Me alegro en medio de mi alegría..., celestial estribillo que de repente corta nuestros vulgares cantos. Es una alegría refrescante como el aura, y que, como un alisio, transporta del encinar de Mambré a las moradas eternas" (*D.* 19 maj 1838). Una información más amplia sobre este tema puede verse en WALTER LOWRIE, *Das Leben Sören Kierkegaards*, págs. 61-114.

sentida y vivida [118]. Sin embargo, paralelo a este misticismo y en antítesis con él, comienza a desarrollarse en su espíritu un intelectualismo que él mismo designa como "deseo de saberlo todo", "ardor por la lectura", "ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas". Así cobra "cada vez más fe en la inteligencia humana, y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad" (*Recuerdos,* pág. 98. Cf. *Paz en la guerra,* O. C. II, págs. 66-67). Es preciso no perder de vista el hecho de que "la inquietud del adolescente Unamuno —intelectual antes que toda otra cosa, pese a su antiintelectualismo—, se prefigura como apetito de saber" [119]. De aquí su pasión inicial por la filosofía, poesía de lo abstracto, y su profunda admiración por el sistema de Hegel (columbrado a través de la lectura de Balmes), "portentosa sinfonía del gran poema metafísico". A esta edad de ingenuo entusiasmo por el saber, aún no sospechaba el joven Unamuno todo el alcance de aquel esfuerzo sobrehumano "por encerrar en ecuaciones la infinita complejidad del mundo vivo" (*Recuerdos,* pág. 101), ni la influencia que había de ejercer sobre su propio pensamiento. Si bien a veces sintió alguna desilusión, supo adivinar, allende la aridez de las doctrinas filosóficas, "la ciencia viva que las produce", "el sol de la ciencia vivo y vivificante", que lo transformó en un enamorado del saber (Cf. *Recuerdos,* pág. 113). Mas para Unamuno el saber no era un fin en sí mismo, sino camino para llegar a desentrañar los eternos problemas; no buscaba la ciencia por la ciencia misma, sino la ciencia de la religión [120]. Gustaba de oir sermones y de discurrir por los dogmas de la fe, distanciándose así de esas gentes que no creen sino lo que cree y enseña la Santa Madre Iglesia; es decir, que no saben lo que creen (Cf. *Paz en la guerra,* O. C. II, págs. 50, 67). Este es el espíritu

---

118 "La más pura poesía humana es inaccesible a quien no haya pasado alguna vez en su vida por crisis mística más o menos efímera". "Si la vida del hombre es trasunto y resumen de la vida del linaje humano, no puede tenerse por verdaderamente hombre quien no haya por lo menos pasado por un período sinceramente religioso" (*Recuerdos,* 103).

119 P. LAÍN ENTRALGO, *La generación del noventa y ocho,* pág. 117.

120 "No creo equivocarme al suponer fue la propia naturaleza de su fe quien indujo a su espíritu a buscar por los campos de la razón nuevas pruebas de su verdad; acaso, sutilizando el análisis, alcanzásemos a ver en ello un temprano e inconsciente avisar el peligro que por el camino de la inteligencia se avecinaba para su fe" (L. S. GRANJEL, *Retrato de Unamuno,* pág. 72).

de Unamuno adolescente hasta terminar los estudios de bachillerato en el mes de julio de 1880.

En septiembre del mismo año marcha a Madrid para cursar allí la Filosofía. A partir de aquí comienza el período de racionalización de la fe [121], que culmina, según afirma Zubizarreta, en un "radical humanismo ateo" de 1882 a 1886, perdurando incluso, "en otro aspecto, hasta mayo (?) de 1895" [122]. El ambiente intelectual de la capital española, "bajo el signo del racionalismo liberal", y la remota atmósfera de krausismo desleído, que "había acrecido la marea racionalista con una oleada de irracionalismo" [123], fomentó, no podía por menos, el desarrollo del germen de crisis religiosa que ya Unamuno traía, más o menos consciente, de su tierra nativa. Su primera rebelión interior tuvo por objeto el dogma del infierno [124]. Moeller hace notar

121 "Es difícil —afirma Charles Moeller— captar el sentido exacto de la expresión "racionalizar la fe" en la época misma de la crisis, en 1880. Las menciones de este tema que encontramos, implican un esfuerzo de búsqueda del espíritu bajo la letra. Esta es, a mi parecer, una "explicación ulterior"... En 1880, esta fórmula significa que Unamuno quiso razonar el dogma, conocer el contenido de su enseñanza, en vez de atenerse al cristianismo de la fe del carbonero" (*Literatura del siglo XX y Cristianismo*, IV, pág. 74, n. 2).

122 Cf. A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, pág. 113. El mismo crítico da, en *Unamuno y su "Nivola"*, una cronología completa de todo este período de crisis: "El riquísimo proceso intelectual y religioso de su adolescencia (1875-1882) va a desembocar, por una serie de causas..., en una juventud agnóstica y positivista (1882-1886). El niño y el adolescente —el yo de la fe sencilla del niño, principalmente— van a morir a manos del joven, el yo positivista. Sólo unos cuantos años Unamuno va a estar ganado por el positivismo (1882-1886). Sin embargo van a ser muchos, en verdad, los años que va a estar inmerso en distintas corrientes ideológicas (1882-1886) y sociológicas (1886-1895) del humanismo ateo. Al mismo tiempo van a ir cumpliéndose una serie de pasos de acercamiento al cristianismo (1884-1886), y, tras unos años de antesala (1895-1896), Unamuno va a insertarse definitivamente en el cristianismo el año 1897" (*Ibid.*, pág. 251). Esta afirmación final de Zubizarreta precisa, no obstante, ulterior estudio.

123 Cf. CH. MOELLER, *Op. cit.*, pág. 73. Sobre el krausismo cf. P. JOBIT, "El problema religioso del krausismo" en *Cuadernos de Adán*, II, págs. 61-107, y *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, Paris, 1936. Un resumen del papel que desempeñó el krausismo español como elemento de la atmósfera intelectual española a fines del pasado siglo puede verse en M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de M. de Unamuno*, Madrid, 1943, págs. 40-56.

124 Lo confiesa el mismo Unamuno en el *Diario* inédito (págs. 57-59), escrito entre los meses de abril y junio de 1897. Este *Diario* fue descubierto por

que "el conflicto se produjo sin duda en el plano moral" [125]. Y Zubizarreta afirma que "en su inicial desvío del catolicismo hay una desesperación dentro de su rígida moral... al sentirse en la conciencia del pecado... En su desesperación se refugió en las doctrinas protestantes de la radical maldad de la naturaleza y de la confianza en Dios" [126].

El conflicto se extendió pronto al plano teológico. Parece ser que Unamuno buscaba una especie de evidencia racional de los dogmas de fe, no distinguiendo esferas de conocimiento entre lo natural o científico y lo sobrenatural o revelado. Aquel ansia suya, ingenua y juvenil, de saberlo todo, la extendió también con el mismo criterio a los objetos de la fe; mas, no alcanzando esta ciencia evidente de la fe, vino a caer en un extremo irracionalismo; "puesto que no se podía *probar* la verdad de la fe, tampoco se podía, por ningún concepto, darle fundamento razonable" [127]. El resultado final de todo ello fue la pérdida de la fe. Así lo confiesa el mismo Unamuno a Clarín: "Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa... En puro querer racionalizar su fe la pierde (así me sucedió); como lleva a Dios en la médula del alma, no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna, es hondamente religioso y no necesita ser creyente" (*Epist. a Clarín*, pág. 54). Y a F. Urales escribe: "Proseguí en mi empeño de racionalizar mi fe, y es claro, el dogma se deshizo en mi conciencia... en fuerza de intimar

---

Zubizarreta en las estanterías de la biblioteca de Unamuno en Salamanca. Una detallada relación sobre ello puede verse en A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas...*, pág. 116 sigs. Según Moeller, el verdadero aspecto del problema del infierno en 1880 hay que buscarlo en *Paz en la guerra* (O. C. II, 68).

125 Cf. *Op. cit.*, pág. 75.

126 Cf. *Tras las huellas...*, pág. 145, n. 54. En el mismo lugar nota dicho crítico que la primera incursión de Unamuno en el protestantismo puede fecharse hacia 1882, al iniciarse el abandono del catolicismo. En este período caótico de humanismo ateo y de esfuerzos por volver a la religión de la infancia se forja su concepción de la fe, que recoge fórmulas protestantes, las cuales no intentan ser teológicas, sino más bien una descripción antropológica (Cf. *Ibid.*). Mas esta afirmación de Zubizarreta no es enteramente sostenible. En los ensayos *Pistis y no gnosis* (enero de 1897) y *Nicodemo el Fariseo* (publicado en 1899, pero escrito tal vez dos años antes, a raíz del *Diario*) se da una concepción de la fe que se pasa de antropológica.

127 CH. MOELLER, *Op. cit.*, pág. 77.

y racionalizar mi fe, en puro buscar bajo la letra católica el espíritu cristiano" [128]. Esta pérdida de la fe, creemos, para esta época, no significa sino la confesión del irracionalismo de la misma; la fe es cosa perdida para la ciencia, y por tanto, Unamuno, como hombre de ciencia, no puede creer [129]. Sin embargo no ha perdido la fe del sentimiento, fe cuya esencia identificará con el anhelo de creer. Esta es la fe de la infancia que añora toda su vida y que se renueva en él cada vez que se sumerge en un ensueño infantil; "entonces sus energías morales se corroboran envolviéndose en sus pañales, volviendo a la tierra que cubrió sus raíces. Y cobra una fe nueva, y... se toma baños de pureza juvenil" (*Ibid.*, 54). De aquí arranca todo el agonismo de su vida y de su mente, entre fe e incredulidad. La fe de Unamuno, consiguiente al antiintelectualismo, es una fe esencialmente agónica, unamuniana, y no propiamente luterana, como opina G. Caminero [130]. Pues Lutero renuncia a la razón y se aferra a la fe; pero Unamuno se resiste a renunciar a ambas, empeñándose más bien en hacer pasar la fe por el tamiz de su razón. Así se queda sin la una y sin la otra. El drama de Unamuno radica precisamente, como dice Granjel, en no haber sabido servirse de la razón para creer [131].

Es por el año 1882 cuando Unamuno se lanza "en una carrera vertiginosa a través de la filosofía". Aprendió el alemán en "el estupendo Hegel", que fue uno de los pensadores que más profunda huella dejaron en él. Al escribir todo esto en 1901 a F. Urales, afirma: "Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano." Luego dice que se enamoró de Spencer, "pero siempre interpretándolo hegelianamente". Bastante más tarde leyó a Schopenhauer, que llegó a encan-

---

128 F. URALES, *Evolución de la Filosofía en España*, vol. II, Barcelona, 1934, pág. 203.

129 En *Paz en la guerra* dice Unamuno de P. Zabalbide: "Como un niño con un juguete nuevo dióse a jugar con su razón, poniéndose a inventar teorías filosóficas, pueriles y simétricas ordenaciones de conceptos, como resoluciones de problemas de ajedrez" (O. C. II, 68). A propósito de esto escribe G. Caminero: "Unamuno cayó en la apostasía por un afán desordenado de racionalizar la fe. El desorden estuvo en la ausencia de dirección y de ninguna cautela ante las asechanzas de la ideología moderna" (*Unamuno*, I, pág. 56).

130 Cf. "Las dos etapas católicas de Unamuno", *Razón y Fe*, oct. 1952, página 227.

131 L. S. GRANJEL, *Op. cit.*, págs. 162-163.

tarle, y que fue, con Hegel, de los que más contribuyeron a formar su pensamiento [132]. Todo esto no es necesario lo dijera él mismo, pues se evidencia por sus escritos. Creemos que el hegelianismo es el fondo de todo el sistema unamuniano, con la diferencia de que aquí no se trata de la absolutización de la idea, sino de la conciencia o voluntad, que es el aspecto de Schopenhauer. Unamuno asimiló totalmente, a su manera, aquella aspiración de Hegel a convertir la religión en filosofía [133]. Y cuando luego llegó Kierkegaard con la versión contraria, tal vez era ya tarde sin remedio.

Según textos inéditos, manejados por A. Zubizarreta, parece ser que para el año 1886 Unamuno había llegado al más radical positivismo racionalista, a un cientifismo absoluto: "Pedid —dice— el reino de la ciencia y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" [134].

En esta época coincide, extendiéndose hasta 1891, el período de las oposiciones y su inquietud por llegar a fundar un hogar, lo cual le obliga a enfrentarse con la realidad concreta del problema de vivir. Los repetidos fracasos en las oposiciones le hacen aún más palpable esta realidad. ¿No será la necesidad de vivir la inspiración primera de toda filosofía? Así lo afirmará Unamuno más tarde. A partir de 1886, el pensamiento de Unamuno comienza a convertirse del positivismo, del cientifismo y del ateísmo, a la existencia. La *Filosofía lógica* queda inconclusa, pues Unamuno la abandona para escribir un esbozo de filosofía trascendentalista, más cercano a la conciencia del existir personal como punto de partida. "Extraídas las últimas consecuencias de su aventura filosófica de 1886, Unamuno se encuentra en una existencia cerrada sobre sí misma". "Toda la especulación posterior de Unamuno... partirá de los planos existenciales que había conquistado

---

132 Cf. F. URALES, *Op. cit.*, pág. 206.

133 La religión de Unamuno, al no partir de la Revelación, puede decirse que es pura filosofía. Lo religioso no es una categoría distinta, superior a lo natural y filosófico, sino esto mismo en una fase ulterior de desarrollo. "No hay religión sin base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso punto de vista religioso" (T. II, pág. 832).

134 Cf. A. ZUBIZARRETA, "Una desconocida filosofía lógica de Unamuno". *Tras las huellas...*, págs. 15-32.

en 1886 con un nuevo giro de existencia personal que trata de conquistar una realidad salvadora para asegurar su sobre-existencia", la que el positivismo científico no le había podido dar. De aquí el recelo que, a partir de esta época, siente frente a la razón. Su irracionalismo partía de su afán por subordinar la razón a la vida. Mas tampoco se amoldó a la mera vida pasajera, pues "buscaba la sobre-vida", y en su búsqueda advertía la "insuficiencia de la razón vital". "Hombre religioso, antes que filósofo, necesitaba subordinar la razón a la sobre-vida. Por ello eligió la tensión, rehusando toda cómoda instalación en la existencia terrestre" [135].

Mas, ¿qué motivó este viraje hacia la conciencia concreta de existir? Zubizarreta lo pone en conexión con la experiencia del amor, realidad irreductible a explicaciones científicas. El racionalismo choca con esta experiencia que abre el apetito de *realidad,* de una realidad salvadora. El amor exige trascender la muerte en la inmortalidad [136]. A la experiencia del amor va en Unamuno asociada la experiencia de la muerte. En un epistolario inédito, escrito entre 1880 y 1889, se habla de la muerte de la amada; y en otro párrafo inédito, dedicado a su novia y escrito probablemente antes de 1891, se habla del siguiente sueño: "Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, y que aquel hijo se murió, y que sobre su cadáver que parecía de cera dije a mi mujer: 'mira nuestro amor; dentro de poco se pudrirá; ¡así acaba todo!' ". El pensamiento de la muerte debió de obsesionar a Unamuno por este tiempo, obligándole a reflexionar sobre el sentido

---

135 Cf. A. ZUBIZARRETA, *Op. cit.*, págs. 30-32.

136 Cf. A. ZUBIZARRETA, *Op. cit.*, pág. 29. El mismo crítico hace notar luego, hablando de la crisis, la importancia que en toda la evolución de Unamuno tiene la presencia de su esposa. Por la experiencia del amor se abre don Miguel a la plenitud de la vida. En esto se da una diferencia fundamental entre Unamuno y Kierkegaard. No propiamente porque la ausencia de Regina impidiese al teólogo danés relacionarse con el prójimo, como afirma Zubizarreta, sino porque, melancólico y ensimismado, no conoció otro amor que el platónico y erótico. Kierkegaard amaba a Regina en la idealidad. Unamuno aborrece el amor platónico: "Creo que el amor es lo menos erótico que hay." Y se salvó del ensimismamiento por la experiencia del amor real. A través de la vida conyugal y familiar aprendió a comunicarse con el mundo. Precisamente en la explosión de la crisis fue cuando Unamuno descubrió todo lo que Dios había hecho para él en aquella mujer, su virgen madre.

de la existencia [137]. Durante toda esta época que vamos estudiando, Unamuno profesa un socialismo de tipo anarquista [138] que progresivamente van minando sus preocupaciones religiosas y existenciales. Se da en él un *pathos* religioso que tiende a dar al socialismo carácter de religión [139]; habla de sus "tendencias místicas" en carta a Clarín (31 de mayo 1895). Todo esto supone en él para estas fechas un "recrudecimiento de preocupaciones religiosas hasta entonces quizá sofocadas", según afirma S. Barbudo [140]; lo que Zubizarreta designa con el nombre de "antesala de la crisis". En ésta es un acontecimiento de trascendental importancia el nacimiento (enero de 1896) de un hijo hidrocéfalo. En el *Diario,* la enfermedad de este hijo aparece como símbolo de la enfermedad de intelectualismo que el mismo don Miguel había padecido, dolencia de la que aún se resentía. Así como la idiotez o la locura son enfermedades inconscientes, así lo es también el intelectualismo; es una "parálisis espiritual" (*D.* III, 10). Un par de años más tarde, en *Nicodemo el Fariseo,* escribe: "Es esta del intelectualismo una enfermedad terrible, que agota las fuerzas de los distinguidos, de los que a sí mismos se tienen por la flor y nata del humano linaje...". "Sé lo que es el intelectualismo; lo he padecido, y hoy mismo, que contra su costra de hielo golpeo, lo padezco tal vez más de lo debido. He llegado a conocer una enfermedad terrible, semejante en el orden del espíritu a lo que en el orden de la materia sea una autofagia..." (O. C. IV, 17-18). La contemplación del pobre hijo idiota planteaba a la mente de Unamuno el problema de *l'infinita vanità del tutto* que cantara Leopardi. Unamuno se ve aquí enfrentado con el "gran misterio de la conciencia y su mundo" (*D.* I, 28). ¿Será el hambre de inmortalidad no más que sueño vano? El fantasma de la muerte y la sombra de la inconciencia obligan a recurrir a la fe en la inmortalidad. Unamuno se halla ante el problema de una existencia que necesita ser apuntalada por la fe. Este es el punto de partida

---

137 Cf. *Epistolario a Clarín,* pág. 60.

138 Cf. F. URALES, *Op. cit.,* pág. 208.

139 "Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico. ¡Qué tristeza el ver lo que se llama socialismo! ¡Qué falta de fe en el progreso, y qué falta de humanidad!" (*Epist. a Clarín,* pág. 53).

140 *Op. cit.,* pág. 41.

del problema de la fe en Unamuno. Nótese que este problema arranca ya de la época que estudiamos.

A todo lo dicho viene a sumarse un elemento nuevo: la neurosis cardíaca. Parece ser que desde finales de 1896 Unamuno se sentía enfermo del corazón. De ello dan testimonio el *Diario* y algunas cartas. En el *Diario* anota que tuvo noches en que se despertó con una mano dormida, lleno de tristeza, y que fue presa del terror cuando despertó con palpitaciones (*D.* II, 6). Esta neurosis cardíaca alcanzó su punto culminante al parecer en aquella noche de mediados de marzo de 1897 en que, creyéndose enfermo de angina de pecho, despertó oprimido por palpitaciones. Entonces sintió la emoción de la muerte, viéndose en las garras del ángel de la nada; en aquella "noche de angustia" tenía la impresión de luchar con un desfallecimiento mortal, no sabiendo si estaba muerto o vivo; fue la experiencia de "una abismática congoja", de "un despertar mortal". Este fue el estallido de la crisis religiosa de 1897 [141]. El problema religioso-existencial de Unamuno llega aquí a su punto álgido. Unamuno está palpando la tragedia existencial del hombre concreto, el de carne y hueso. Su existencialismo se funda en experiencias físicas, personales; sus expresiones favoritas: "corazón", "cardíaca", "sentimiento", etc., tienen una fuente concreta. En una palabra, toda la preocupación filosófica de Unamuno se centra a partir de aquí en el "hominismo", en el "hombre de carne y hueso", fórmula feliz de su pensamiento [142]. Este "hombre de carne y hueso" no es otro que el de la concreción temporal, el existente infinitamente interesado por existir, como luego leerá en el hermano Kierkegaard.

La crisis religiosa de 1897, que, incubada durante los dos años anteriores, culminó en el paroxismo nocturno de mediados de marzo

---

141 Cf. A. ZUBIZARRETA, *Op. cit.*, 115 sigs.; CH. MOELLER, *Op. cit.*, 98. Ambos críticos subrayan la posibilidad de que Unamuno padeciera una verdadera enfermedad cardíaca, incluso como reflejo físico y orgánico de la angustia espiritual y psíquica.

142 Según C. CLAVERÍA (*Temas de Unamuno*, pág. 24), esta fórmula le habría sido inspirada a Unamuno por la lectura de Carlyle; el mismo crítico afirma que la primera alusión al "hombre de carne y hueso" ocurre por primera vez en el ensayo *Maese Pedro* (mayo de 1902). Sin embargo, Unamuno habla ya de "el hombre de carne y hueso" expresamente en carta a Clarín de 28 de setiembre de 1896.

de aquel mismo año, consistió sustancialmente en un replanteamiento agudo del problema de la fe [143]. Había, por tanto, en Unamuno algo que pugnaba por dar a sus creencias religiosas forma concreta y definitiva. A raíz de esta crisis quedó, por lo menos durante algún tiempo, obsesionado por el problema de la fe. Conviene observar que dos meses antes (enero 1897) había escrito el ensayo *Pistis y no gnosis* [144], primer documento suyo que poseemos para estudiar el problema de la fe. El segundo, salvo los elementos que contiene el *Diario*, viene a raíz de la crisis; es la meditación evangélica *Nicodemo el fariseo*, en que de nuevo se define la fe. Algo más tarde, en 1900, está el ensayo *La fe*, que, dentro de la misma ideología, contiene elementos nuevos. Dejando para después el análisis formal de la concepción unamuniana de la fe, sólo queremos decir ahora que esta concepción se forma, e incluso cristaliza, en el tiempo inmediatamente anterior y posterior a lo que llamamos explosión de la crisis, es decir: creemos que el concepto

143 La primera relación detallada y documentada de esa crisis y de su explosión se debe a Sánchez Barbudo, quien sacó el indicio de un artículo de P. Corominas, poco menos que olvidado de los críticos, titulado "El trágico fin de Miguel de Unamuno". Este artículo apareció en la *Revista de Catalunya*, Barcelona, en febrero de 1938. En él dice Corominas: "En una carta me explicó la crisis como una descarga fulminante que le hirió en una hermosa noche. Ya hacía horas que no podía dormir y se *(sic)* daba vueltas desasosegadamente en su lecho matrimonial, donde su esposa le oía... De súbito le sobrevino un llanto inconsolable... Entonces la pobre mujer, vencido el miedo por la piedad, lo abrazó y acariciándole le decía: ¿Qué tienes, hijo mío? Al día siguiente Unamuno lo abandonaba todo e iba a recluirse en el convento de frailes dominicos de Salamanca, donde estuvo tres días." Muchos años más tarde, en el destierro, recordaba Unamuno el hecho y escribía: "En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Angel de la Nada, llorar con un llanto sobre-humano, me gritó... arrojándose en mis brazos: "¡Hijo mío!" Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer..., mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad" *(Cómo se hace una novela*, ed. Alba, Buenos Aires, págs. 102-103).

144 Este ensayo lleva por lema el siguiente texto paulino: "Si por la ley fuese la justicia, entonces por demás murió Cristo" *(Gal.*, 2, 21). Tres años más tarde, en 1900, utilizó el autor la mayor parte de este ensayo, con levísimas variantes, como cuerpo del titulado *La fe*, pero aquí el lema anterior ha quedado sustituido por otro tomado de Ibsen, que reza: "La vida y la fe han de fundirse". Asimismo hemos observado que la frase: "¡Fuera de nosotros la justicia de la ley, que mata a la misericordia, única que salva!", frase que se lee al final del primer artículo, ha desaparecido en el segundo.

unamuniano de fe se plasma esencialmente en el año 1897. Y se plasma en la lucha y el paroxismo por querer creer. Los nuevos elementos que vendrán después, sea en la *Vida de Don Quijote y Sancho,* o en *Del sentimiento,* o en *La agonía del Cristianismo,* o en cualesquiera ensayos, no añadirán nada esencial. Adelantamos ya que la concepción kierkegaardiana de la fe no influyó en nada especial sobre la de Unamuno; ni se modifica ésta posteriormente en lo más mínimo a causa de la lectura del teólogo danés. Alguna influencia tal vez pueda observarse en lo referente a las relaciones entre la fe y la razón. Pero de esto nos ocuparemos en su lugar.

Mas, ¿en qué consistió el replanteamiento del problema de la fe, en que, según hemos dicho, se cifró prácticamente toda la crisis? Aquí conviene que nos detengamos aún un momento [145].

Unamuno vio en este episodio de marzo de 1897 una llamada de Dios, que compara con la conversión de San Pablo (*D.* IV, 21-22). "Dios me ha llamado, debo oírle" (*D.* II, 45-46; II, 12). Se había dormido, pero su corazón velaba, y ha despertado (*D.* III, 24-28, 84). Descubre que ha llegado su hora, la del parto espiritual, del *partus mortis* (*D.* II, 94-95). Una luz irradia sobre su pasado, desvelándole sus pecados (*D.* III, 86-87), poniéndole ante los ojos los años de muerte espiritual durante los cuales, no obstante, buscaba a Dios, sin saberlo, por los caminos de las ciencias históricas y del socialismo (*D.* III, 24-26; IV, 35). El estallido de la crisis ha cambiado a Unamuno la perspectiva, y se encuentra extraño a sí mismo (*D.* III, 26-27).

Sintiendo a Dios en el alma, más interior a ella que ella misma (*D.* IV, 32-33, 35), Unamuno sueña con volver al redil de la Iglesia Católica. Implora la fe, la verdadera fe sobrenatural y dogmática, pues descubre por la oración y la meditación la verdad de los dogmas, no como fórmulas, sino como símbolos de misterios. Esta sería la verdadera respuesta a las dificultades por las que se había alejado de la fe (*D.* IV, 16-19). Sabe además que la voluntad sin la gracia no es nada. El querer creer viene de Dios, y por tanto, querer creer es ya creer

145 Dado que el único documento absolutamente fehaciente e imprescindible en este punto es el *Diario* inédito, y puesto que tal *Diario* es hasta el día de hoy inaccesible a la crítica, nos remitimos al estudio que, basado principalmente en él, pudo hacer sobre este aspecto de la crisis Ch. Moeller. También queremos atender a los aspectos presentados por Sánchez Barbudo.

(*D.* III, 29). Lástima que esta hermosa idea no aparezca ya luego en ninguna parte. En *La agonía del Cristianismo* vendrá a decir, muchos años más tarde, que eso de la gracia es una trágica escapatoria (Cf. T. I, págs. 1007, 985).

No obstante todos los esfuerzos, Unamuno no logra creer, no ha "resucitado a la comunión de los fieles" (*D.* I, 80) [146]. Dos meses más tarde ha vuelto a caer en la desesperación; incluso aparece una vez la obsesión del suicidio, mientras el silencio de Dios se hace aplastante. Reaparecen también las hipótesis agnósticas y pragmáticas. Unamuno desespera de recobrar la fe teologal: "El pozo está seco; no

---

146 Sin embargo, afirma (*D.* I, 82-83) que "Cristo ha resucitado en él". ¿No se contradicen estos textos? Ch. Moeller, comparando estos lugares con el comienzo del cuaderno II, en que explícitamente afirma Unamuno que no ha comulgado, dice que esta resurrección de Cristo en él significa la resurrección del *querer creer*. Nosotros, por nuestra parte, opinamos que el no haber comulgado (si es que se trata de la comunión sacramental, y no de la comunión con los fieles en la fe), de suyo no obsta para haberse dado en realidad la resurrección de la fe, no tanto del *querer creer*, en el sentido voluntarioso corriente en Unamuno, cuanto del querer creer junto con el impulso de la gracia, que es ya creer, como afirma en *D.* III, 29. Sin embargo, nuestra opinión se queda en el aire, pues no podemos disponer del documento (Cf. MOELLER, *Op. cit.*, 108-109, notas 28 y 30).

También Sánchez Barbudo, por su parte, ha comprobado con documentos el esfuerzo realizado por Unamuno en esta época para recobrar la fe. "No son, pues, con él justos —dice— quienes le acusan de no haberse nunca en verdad propuesto creer. No era ésa la primera vez, y quizás tampoco fue la última, que Unamuno intentó, sin lograrlo, volver a la fe perdida de su infancia." Pero después de 1900 se instaló definitivamente en la lucha y en la duda. Sánchez Barbudo concluye, con González Caminero, que "Unamuno en el fondo no creía", ya que querer creer no se puede confundir con la verdadera creencia (Cf. *Op. cit.*, págs. 45-49). Nuestra propia opinión es que Unamuno se equivocaba, no sólo al confundir el *querer creer* con el creer (prescindiendo de la gracia), sino más aún al pensar que para creer necesitaba recobrar la fe de la infancia. Querer creer no puede ser creer, siempre que el querer creer implique la duda. Y así sucede en Unamuno. Por otra parte, la fe de la infancia, si bien puede ser en el adulto auténtica fe cristiana, no lo es por ser fe de infancia. El adulto es verdaderamente creyente cuando, conocedor de la fe y de sus exigencias, se decide por ella asumiendo todas las consecuencias que de aquí se derivan para su vida. Pero antes se ha verificado la conversión interior. Aquí tiene su sentido el bautismo como sacramento de la incorporación y sello de la interna decisión. El bautismo ha de ser vivencia permanente en el cristiano.

hay aguas vivas en nuestra alma, ni las hay en la ciencia" (*D.* IV, 67). A partir de aquí parece refugiarse en la fe fiducial, rechazados todos los motivos de credibilidad, adoptando la "moral de batalla" (Zubizarreta) o, como dice Sánchez Barbudo, levantando "guerra sobre la paz, "fragor y estruendo" para ocultar el rumor de "las aguas eternas, las de debajo de todo", porque "la paz es terrible" (*Ensayos*, II, 382)" [147]. Pero estos juicios de Sánchez Barbudo son exagerados y no del todo objetivos. Algo semejante sucede a V. Marrero, quien, plenamente de acuerdo al parecer con Sánchez Barbudo, afirma que, a raíz de la crisis, Unamuno no logró creer y quedó ateo [148]. Zubizarreta, por el contrario, defiende la "inserción en el cristianismo", precisamente a raíz de la crisis, una inserción incluso "definitiva" [149]. Ciertamente Zubizarreta ha estudiado muy bien los documentos; pero nos parece que ya no tiene idea tan clara del significado del insertarse, o quedar insertado, en el cristianismo; pues ya no demuestra en qué consistiera en concreto esta "inserción" de Unamuno y cuando lo intenta se pierde en frases oratorias [150]. Más objetivo y atildado es en este punto Ch. Moeller: "La fe unamuniana no es la respuesta del espíritu a una luz venida de Dios, portadora de una certeza sobrenatural; el *Diario* es el bosquejo de una antropología de la voluntad de creer en un hombre que no ha recobrado la fe sobrenatural". La fe de Unamuno "se alimenta de dudas..., mientras que la fe cristiana se nutre de verdades, verdades sobrenaturales, sin duda, pero convertidas en el tejido mismo de la vida del espíritu" [151]. Y concluye que Unamuno, en 1897, "se convirtió a un cristianismo *sui generis*, pero

147 Cf. SÁNCHEZ BARBUDO, *Op. cit.*, págs. 50-51.

148 Cf. V. MARRERO, *Op. cit.*, págs. 61-64.

149 Cf. ZUBIZARRETA, *Op. cit.*, pág. 33.

150 Como por ejemplo estas dos cogidas al azar: "En España, en marzo de 1897, un hombre que militaba en el humanismo ateo de su época es llamado por Dios. Don Miguel de Unamuno descubre entonces, con plena claridad, el mal del siglo, y se entrega a la tarea de espigar las verdades cristianas deformadas por el humanismo ateo y a la tarea de devolverles el auténtico espíritu desde la revelación del Padre a través de Cristo" (*Op. cit.*, pág. 150). "Unamuno, buscando al Padre, proclamándolo en un siglo que vive de espaldas a El, ha hecho de su vida histórica, de la creación de su persona, un camino para seguir las huellas de Dios" (*Unamuno en su "Nivola"*, pág. 203).

151 Cf. MOELLER, *Op. cit.*, pág. 111.

verdaderamente religioso en su propósito". Es cierto, como afirma Corominas, que Unamuno "creía creer, pero no creía realmente"; sin embargo es exagerado y falso que fuera, en el fondo, ateo a sabiendas. Como bien dice Moeller, jamás conoció "la paz que supera a toda inteligencia" (*Filip.*, IV, 7) [152]. Kierkegaard sí la conoció, aun en medio de su angustia y su melancolía.

Calmados los forcejeos de los meses que duró la crisis, la concepción unamuniana de la fe se orienta hacia el protestantismo liberal y también, durante algún tiempo, hacia el modernismo. En carta a F. Urales dice Unamuno: "Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl y a la tan simpática escuela francesa de Renan, Reville, los dos Sabatier, Stapfer, Menegoz, etc., a la dirección que marcó Schleiermacher" [153]. Unamuno menciona también a Kierkegaard entre los autores que lee; está comenzando a leerlo. Su vuelta es, por tanto, al protestantismo liberal, no al ortodoxo, kierkegaardiano y luterano. H. Benítez opina que Unamuno se distanció del protestantismo hacia 1913 [154]. A. Zubizarreta cree que por el 1908 abandonó algunos aspectos extremos del protestantismo liberal. Y es que cada vez se fue replegando más a sus propias concepciones íntimas, poniendo el "agonismo" por piedra fundamental de su propia religión filosófica [155]. "Cada día siento más

---

152 CH. MOELLER, *Op. cit.*, pág. 112.

153 Sánchez Barbudo resume la actitud interior de Unamuno a raíz de la crisis en estas palabras: "En 1897 se cierra un período de la vida de Unamuno y se abre otro en el cual su obra mostraría un especial carácter religioso. Al parecer, a raíz de su crisis, vaciló entre religión y literatura, pues le impulsaban, atrayéndole hacia caminos distintos, ansia de fama y ansia de salvación: dos polos de su personalidad, del mismo afán de sobrevivir, como él mismo luego repitió. Falto de fe verdadera, habría de escoger literatura; pero ésta aparecería, después de su decisión, teñida de espíritu religioso" (*Op. cit.*, página 52). L. S. Granjel hace resaltar el aspecto de "actitud vital" (Cf. *Op. cit.*, págs. 156-169).

154 *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 9, pág. 90; 16, pág. 506.

155 Sánchez Barbudo reproduce el siguiente trozo de una carta de Unamuno, hoy perdida, que transcribe Ilundáin en una carta suya de 1897: "Ahora sólo me resta dejarme llevar de mi modo de ser. Es decir, ¿que mi característica es la paradoja, pongo por caso? Pues nada, escribiré y sostendré paradojas..."

respeto al mundo del misterio, y cada día se hace más luz en mí respecto a la fecunda lucha entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Mi ciencia es antirreligiosa; mi religión, anticientífica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí frente a frente, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia." Esto lo escribe Unamuno el 5 de marzo de 1901. La fe, por tanto, no tiene otro fundamento que la ciega voluntad en virtud de la contradicción; es la fe en lo absurdo, en la paradoja y la antinomia.

El aspecto del absurdo y la paradoja lo desarrolla Unamuno sobre todo a partir del encuentro con Kierkegaard, mas no en el sentido que tienen en el danés. De esto hablaremos posteriormente. Con todo, ya en el *Diario* aparece claramente que la fe carece de fundamentos; es un *a priori* radical. Así como nunca podemos comprobar si subsiste algo fuera de la percepción, lo objetivo a que ésta responde, así tampoco podemos comprobar que la fe corresponda a un objeto (*D.* III, 38-41). Es decir, que la fe coincide exactamente con la autocreación de la conciencia de sí mismo. El problema de la objetividad de la fe es el mismo problema de la objetividad del conocimiento, del mundo y de la conciencia. Unamuno se halla aquí en pleno criticismo kantiano, y la única solución que encuentra es la pragmatista. Estas mismas ideas volverá a repetirlas exactamente en sus obras fundamentales.

Concluimos con estos dos párrafos de Moeller: "La conversión de 1897 llevó a punto de incandescencia, para fundirlos en una experiencia fundamentalmente una, todos los presentimientos de muerte que habían marcado su vida a partir del giro "existencial" de 1886; pero no logró transfigurar estos presentimientos en una esperanza verdaderamente teologal, al menos en su fundamento, porque, según hemos visto, esta conversión, subjetivamente válida, fue objetivamente deficiente". "Unamuno vivió una especie de "descendimiento a los infier-

(*Op. cit.*, pág. 54). Esta referencia es importante, pues nos demuestra que para esa fecha Unamuno estaba ya abocado a la paradoja, a una paradoja de tipo absurdo y radicalmente contradictorio, arbitrario, y esto en fuerza de una desesperación interior. Esto mismo se trasluce en el *Diario*. Mas esta no es la paradoja de Kierkegaard. Seguramente luego, leyendo a Kierkegaard, ya no la entendió sino en su sentido preconcebido.

nos del alma", una experiencia mística a la inversa... Místico desesperado sólo vio ya una salida: lanzarse al teatro del mundo, despertar las almas, gritarles el "querer creer", que será la esencia del *Sentimiento trágico de la vida*" [156].

* * *

Hemos intentado dar aquí una síntesis de toda la evolución ideológica y de la crisis en torno al problema de la fe, no para decir nada nuevo o distinto de lo que han dicho los críticos que se han dedicado ex profeso a esta tarea, sino para poner en claro la génesis del pensamiento de Unamuno, y sobre todo su concepción de la fe, antes de que conociese la obra de Kierkegaard. Según queda expuesto, la concepción filosófica general de Unamuno, y señaladamente su concepto de fe, están ya en lo sustancial formados a partir de la crisis de 1897, y desde luego a partir del año 1900. Para esta fecha Unamuno ha publicado ya *En torno al casticismo* (1895), *Paz en la guerra* (1897) y *De la enseñanza superior en España* (1899). Además, del año 1897 datan: el ensayo *Pistis y no gnosis*, el *Diario* inédito y la meditación evangélica *Nicodemo el fariseo*. Luego aparece, en el año 1900, el ensayo *La fe*, junto con *Adentro* y *La ideocracia*, en un folleto. Este ensayo *La fe* es, en lo fundamental, una reproducción del titulado *Pistis y no gnosis*, con alguna nueva idea, mas no esencial.

Unamuno comenzó la lectura de Kierkegaard de principios a mediados del año 1901, y no, como opinan los críticos, en 1900, fundándose en la carta a Clarín (4 de abril 1900), en que don Miguel comunica a su amigo que va a "chapuzarse" en el teólogo danés. La razón es que la edición de las obras de Kierkegaard utilizada por Unamuno en el idioma original danés se comenzó en 1901. Por lo tanto, aunque Unamuno hubiera recibido en seguida los tomos publicados en 1901 [157],

---

156 *Op. cit.*, págs. 144 y 137. Moeller viene al fin a sacar una conclusión muy semejante a la de Sánchez Barbudo.

157 Estos tomos son tres, y contienen: *Enten-Eller* (T. I y II), *Frygt og Baeven* y *Gjentagelsen* (T. III). En 1902 están publicados: *Philosophiske Smuler, Begrebet Angest*, ambos en un volumen, el IV, y también en el mismo año *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, que es el tomo VII. *Sygdommen til Doeden* e *Indoevelse i Christendom* no aparecen en esta edición hasta 1905. Esta edición no incluye los *Papirer*. La edición de los *Papirer*, entre los que se

esto hubo de ser bien entrado ya el año. Queda por tanto excluida toda posibilidad, aun la más remota, de que en la redacción del ensayo *La fe* hubiera podido darse alguna influencia de Kierkegaard [158], fuera de que la concepción kierkegaardiana de la fe no tiene nada de común con la unamuniana, como demostraremos en el decurso de esta exposición. Con esto tenemos cronológicamente delimitado el margen en que sería posible una influencia del teólogo danés sobre el agonista español. Como hace notar, pues, Sánchez Barbudo, y, más en general, Marías, Kierkegaard habría venido a suponer para Unamuno "como una garantía, un punto de apoyo; y de él tomaría sólo la parte que le conviniera, entendiéndola y transformándola a su modo" [159]. Es cierto que todo el pensamiento de Unamuno se cruza muchas veces con el de Kierkegaard, pero, tanto los orígenes, como la evolución, como la temática esencial, es en ambos distinta y aun a veces contrapuesta [160]. Ya hablamos en otro lugar de los aspectos totalmente diferentes de la existencia religiosa en ambos. Esta misma es la disparidad de concepciones en el tema de la fe.

---

hallan las notas que componen los *Diarios*, no comienza hasta 1909. Unamuno no conoció estos *Papirer*.

158 F. MEYER, en el artículo "Kierkegaard et Unamuno" (*Rev. de littérature comparée*, Paris, oct.-dec. 1955) demuestra cronológicamente que Kierkegaard no pudo haber influido directamente en Unamuno en época anterior a la redacción de los tres artículos de 1900. El documento en que se basa es la carta a Clarín (4 abril 1900). La intención de Meyer es refutar las opiniones de P. Mesnard y R. Ricard en el artículo "Aspects nouveaux d'Unamuno", sobre la influencia de Kierkegaard en el pensador español. Sin embargo, Meyer ignora que, por la razón expuesta, Unamuno no comenzó la lectura de Kierkegaard hasta el año 1901. Por lo demás, sabido es que Unamuno leyó, antes que a Kierkegaard, el libro de Brandes sobre Ibsen, libro en que conoció la existencia del teólogo danés (Cf. O. C. II, 409) y en que comenzó a aprender la lengua danesa. El libro de Brandes apareció en Copenhague en 1898, y Unamuno debió de haberlo leído a fines de 1899 o principios de 1900.

159 Cf. S. BARBUDO, *Op. cit.*, pág. 68.

160 Cf. F. MEYER, *Art. cit.*, pág. 479.

La inserción del problema de la fe en el sistema unamuniano

En el epígrafe anterior quedó expuesta la inserción de Unamuno en el mundo de la fe. En el presente vamos a exponer la inserción del mundo de la fe en el mundo de Unamuno, en su sistema.

Al exponer a Kierkegaard considerábamos la dialéctica de la fe en relación con sus antecedentes y con la condición existencial del sujeto, a fin de delimitar la función de la fe en el ámbito real de la existencia. También en Unamuno aparece la fe como esencialmente referida a la existencia; sin embargo, aquí la existencia presenta características propias y distintas de las que presenta en Kierkegaard. El ámbito existencial de la fe unamuniana nos es desconocido como tal ámbito de la fe, ya que, habiéndonos atenido en el orden de la exposición a la temática del filósofo danés, sacrificamos a ésta la del filósofo español. Así, mientras que el problema de la fe ocupa allí su lugar adecuado, carece aquí de toda suposición. Los supuestos en que Unamuno funda la problemática de la fe son distintos de aquellos en que la funda Kierkegaard. Por eso se precisa ahora una evocación del sistema unamuniano, a fin de que aparezca clara la función de la fe dentro de él.

En una concepción estrictamente religiosa de la existencia, cual es la de Kierkegaard, la fe es la realidad primera, el *ontologice prius*, y toda la dialéctica existencial va determinada por esta realidad; la fe hace la existencia del hombre, y la condición de éste sólo por la fe es cognoscible. Mas, la concepción unamuniana de la existencia no se puede decir que sea una concepción estrictamente religiosa; por tanto, tampoco la fe es la determinación primaria y fundamental del humano existir. La fe es dentro de la concepción existencial unamuniana el último desesperado esfuerzo por cimentar sobre una nueva base, tal vez menos movediza, el ansia de inmortalidad. La inmortalidad es el empeño desesperado del hombre, un empeño rebatido y contrariado por todas partes. Ahora bien, ¿nos corrobora la fe definitivamente nuestro anhelo de inmortalidad? He aquí el problema.

Que la concepción unamuniana de la existencia no sea estrictamente religiosa, lo demostrábamos ya al exponer el tema del pecado, tema que en Unamuno no se halla en relación ninguna efectiva con el pro-

blema de la fe. Una concepción del hombre como pecador y justo al mismo tiempo, no en virtud de un vago sentimiento de propia limitación o miseria en contraste con otro vago sentimiento de plenitud y elevación, sino en fuerza de dos categorías estrictamente teológicas, es cosa que no tiene cabida en la mentalidad de Unamuno. Por esto, aunque encuadrásemos el problema unamuniano de la fe dentro de la existencia religiosa, ésta quedaría manca en el sentido kierkegaardiano o luterano, pues la fe no es en Unamuno el principio de la vida religiosa, así como tampoco el pecado es revelación inmediata de la fe.

A la condición existencial del sujeto uníanse además en Kierkegaard, según veíamos, la desesperación, la angustia, el estado de suspensión y el conocimiento. El concepto unamuniano de desesperación vimos cómo nos podía servir para entrever la esencia del pecado. Mas Unamuno no es hombre de desesperación metafísica, sino de desesperación esperanzada; el romanticismo es la nota característica de su desesperación. Por esto, ni se aferra en la obstinación, ni de la absoluta desesperación de sí mismo salta a la esperanza absoluta en la fe. Unamuno espera y desespera al mismo tiempo. La esencia de la fe es la duda. No podemos, pues, considerar la desesperación unamuniana como elemento de la condición existencial del creyente al estilo kierkegaardiano, sino más bien como un impulso voluntarístico de creación de la fe de esperanza primero, y segundo como resultado final del fracaso en el empeño de conquistar la fe. Esta desesperación del fracaso es, no obstante, el origen de la agonía existencial típicamente unamuniana, que es la fusión de la esperanza con la desesperación. El estado de suspensión teleológica no figura para nada en el pensamiento de Unamuno, y el ámbito de la angustia quedó asimismo anteriormente delimitado. Tampoco el conocimiento es en el sistema unamuniano un aspecto de la existencia natural que nos refiera, por su condición aporética, a la fe. El problema unamuniano del conocimiento se relaciona con el tema de la fe sólo indirectamente, en la forma en que expondremos a continuación. Que la fe sea o no un modo de conocimiento, lo trataremos posteriormente en su lugar.

Con esta breve referencia a la diversidad de puntos de partida de ambos autores en el planteamiento del problema de la fe, vamos a considerar el peculiar mundo ideológico de Unamuno en que nace y se

verifica su concepto de fe. Y a fin de dar una visión conjunta de nuestra manera de concebir el sistema unamuniano, hemos de partir ante todo del problema radical: la conciencia. Decíamos en su lugar que el problema de la conciencia representaba para Unamuno el problema del ser en absoluto: ser o no ser, y que éste era el punto de partida de toda su ontología. Ahora bien; de aquí resultaba una aporía, en cuanto que ni la existencia ni la esencia, ni lo objetivo ni lo subjetivo —ya en la misma conciencia—, se prestan mutuo apoyo y fundamento. El paso de sujeto a objeto, que en Kierkegaard es el salto, es en Unamuno un paso en el vacío. El problema de la conciencia se proyecta aquí sobre una nada de objetividad, en cuya infinitud se pierde como en noche oscura. El concepto de conciencia eterna sirve a Kierkegaard, decíamos, de trampolín para dar el salto a la personalidad de Dios; mas en Unamuno la eternidad de la conciencia no tiene otro soporte que el empeño y la ciega voluntad. Esta crea, como inmediata experiencia vital, el "hambre de eternidad" o voluntad de afirmar la persistencia eterna. La eternidad de la conciencia, que en Kierkegaard estriba en la eternidad de Dios, es en Unamuno el ensueño de una concientización universal a modo de apocatástasis.

Bajo estos supuestos no es de extrañar que Unamuno ponga la esencia del ser, es decir, del yo, en el conato por permanecer indefinidamente en la existencia. Ser consciente de sí mismo es ser consciente de la propia limitación, de donde brota la angustia radical de todo ser. Esta angustia de suyo implicaría una paulatina y progresiva inmersión del existente en la inacción y el anonadamiento. Mas Unamuno no se resigna al anonadamiento. En la estrechez de la congoja se enciende la llama de la conciencia, y allí se aviva. De la no resignación al no-ser brota la nueva fase, la fase vital-existencial. Es la voluntad de inmortalidad. "La conciencia se siente, se toca, como voluntad y deseo de no morir." Lo más horrible de todo, mucho más aún que la muerte y el infierno, es la nada sempiterna. Y es que come al hombre "una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad", como el asceta dijo (Cf. T. II, 736-7).

Por tanto, la concepción unamuniana de la esencia del ser, como conato de permanecer en la existencia, brota del problema fundamental de la conciencia en sí misma considerada. La posición del yo ante

sí mismo es el incesante impulso defensivo-ofensivo por la perduración en el ser; es la lucha por evitar la invasión de la nada y por ir creciendo, en concientización constante y progresiva, hasta la asimilación de la plenitud. Pero como la base sobre que se desarrolla esta lucha, que es agónica, es una radical inseguridad (la nada abismal ambiente de la conciencia y aun constitutiva de ella), por eso todo el conato del ser, toda la continuidad del yo consciente en la dimensión de la vida, es una saturación de angustiosa zozobra. La esencia de la conciencia es la angustia; donde no hay angustia no hay conato. La experiencia de existir es la experiencia de una íntima y angustiosa tragedia [161]. Es una tragedia constitucional, ontológica.

No es de admirar que, bajo estos supuestos, aparezca a continuación en el sistema unamuniano la cuestión del conocimiento con un sentido eminentemente pragmático [162]. En el sistema del teólogo danés, el conocimiento se condiciona a la fe, como la angustia se condiciona al pecado. En Unamuno, por el contrario, el problema de la fe no surge a través del problema del conocimiento, sino a través del problema de la inmortalidad. Claro que tampoco a Unamuno se le oculta que la fe tiene un elemento cognoscitivo; sin embargo, esta es una mera referencia incidental que para nada complica ni su concepción del conocimiento ni su concepción de la fe. Aun considerada la fe como conocimiento, no dejaría éste de tener un carácter pragmático, fundado en la creación teleológica de la fantasía. De esto nos ocuparemos posteriormente.

Mas, ¿cuáles son los nuevos horizontes que el conocimiento abre a la conciencia existente? ¿Es el hombre más por más conocer? Precisamente en el conocimiento tiene su origen, según Unamuno, toda la tragedia de la vida. Recordemos sus frecuentes alusiones a la tragedia del Paraíso, que comenzó precisamente por el conocimiento. Mas, si bien sin conocimiento y sin conciencia no hay angustia ni tragedia, tampoco hay sin ellos ciencia y progreso. El conocimiento del mundo exterior como pluralidad de objetos es el conocimiento de la limitación inherente a todo lo externo y objetivo, y por ende también a todo lo interno y subjetivo. Conocer es delimitar; delimitar es pro-

161 Cf. T. II, 744-745.

162 Cf. supra: "La teoría unamuniana del conocimiento" (págs. 268 ss.).

vocar reflexión, en que el ser se hace consciente. Y puesto que la esencia de todo ser es el conato de ser y el hambre de más ser, ese conato y esa hambre se hacen más devoradores precisamente en el descubrimiento del mundo de los objetos. La existencia, la forma real de ser, es revelación suprema de la propia limitación, y ansia a la vez del infinito. Y si bien nos es imposible concebirnos como no existiendo, infinitamente interesados por persistir, es para nosotros la existencia constante tormento [163]. Pues "el secreto de la vida humana, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo... de adueñarnos del Universo entero; es el apetito de divinidad, el hambre de Dios" [164]. El "*to be or not to be*" de Shakespeare es para Unamuno lo decisivo, pues sólo se necesita la eternidad para ser Dios; "sólo el hombre es hombre cuando quiere ser más que hombre" (T. II, 109. Cf. *Ibid.*, 764).

Al exponer en el párrafo anterior la evolución de su pensamiento, veíamos cómo este anhelo de trascendencia y superación fue lo que le hizo despertar del sueño de positivismo, sacudiéndole las entrañas con la experiencia del amor. Mas también veíamos cómo la obsesión de la muerte y de la caducidad de todo lo terreno vino a turbar esta experiencia ennoblecedora. La vida es un puro contrasentido.

Esta misma experiencia personal se refleja en toda su concepción ideológica. El hambre de inmortalidad se ve cruzado por el sentimiento de mortalidad, y la sed de Dios, apagada por el temor a la aniquilación. Así como la conciencia no se experimenta sino trabada con la inconciencia, y el ser con la nada, y la existencia con la inexistencia, así tampoco el sentimiento de inmortalidad se da sino acompañado del sentimiento de mortalidad y contrariado por él. Basta leer en *Del sentimiento* el capítulo III para ver cómo de una línea a otra pasa a hablar indistintamente de ambos sentimientos: "Este pensamiento —escribe— de que me tengo que morir es el latir mismo de mi conciencia." Sentir la propia mortalidad va ligado necesariamente al sentirse consciente, al sentirse vivo. El sentimiento de la propia

163 "El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho: esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame el aire que respirar" (T. II, 763-764).

164 *El secreto de la vida* (T. I, 841-842).

mortalidad es revelación interior de la conciencia de existencia en cuanto tal.

El choque entre los sentimientos antitéticos de mortalidad y de inmortalidad enciende el empeño de ser inmortal. La profunda congoja de saberse mortal y el incontenible anhelo de nunca morir crean la voluntad de ser inmortal, pues cuanto más atormenta el sentimiento, tanto más brío cobra el anhelo. Ambos sentimientos son igualmente potentes en Unamuno [165]. "No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre..." (T. II, 770). Unamuno se rebela contra su condición de mortal, queriendo, a fuerza de voluntad, crear su propia inmortalidad (Cf. T. II, 774). Augusto, el protagonista de la novela *Niebla,* es la personificación de esta voluntad unamuniana de inmortalidad. Augusto se desespera de tener que morir, y lanza a su señor y creador un reto, conjurándole que también él se morirá y volverá a la nada de que salió aunque no lo quiera. Pero aquel "supremo esfuerzo de pasión de vida, de ansia de inmortalidad, le dejó extenuado al pobre Augusto". Augusto es la imagen de la desesperación, que extenúa por necesidad al hombre.

Aquí vemos cómo Unamuno, en vez de elevarse por la esperanza a la fe en la resurrección, se obstina en su propio anhelo, empeñado en crearla. Olvida que la mortalidad es condición ineludible de la criatura y castigo del pecado, y sólo quiere hacerse inmortal en virtud de su propio anhelo. La esperanza en la inmortalidad solamente es viva en el cristiano por obra de la fe. Mas así como la fe es obediencia, así la inmortalidad que la fe nos garantiza es gracia. Y si la inmortalidad es gracia, la rebelión contra nuestra condición de mortalidad es injuria. La muerte es la definitiva cosecha del hombre natural. Y en el hambre de inmortalidad, como furor de las entrañas frente a Dios —que nos ha creado naturalmente mortales para hacernos graciosa y sobrenaturalmente inmortales—, radica la causa de nuestra enfermedad y del desfallecimiento de nuestro ser ante el amago de la muerte.

---

165 "Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: "¡Dejarás de ser!", me roza con el ala el Angel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad" (T. II, 765).

Por lo demás, todos estos recursos de Unamuno manifiestan cómo para él toda la sustancia de este ardiente anhelo no tiene otro apoyo ni otra defensa que la voluntad, el ciego empeño de que así sea. En virtud de este empeño interpreta el apetito de gloria y fama y de bien parecer a los ojos de los demás; pues cuando las dudas nos invaden y el sentimiento de mortalidad nubla el hambre de inmortalidad, cobra brío el doloroso empuje, el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera (Cf. T. II, 776).

Por todo esto podemos ver cómo Unamuno pierde la coyuntura que podría insertarle definitivamente en el sentido cristiano de la fe, única garantía segura de inmortalidad. Donde debería aparecer el concepto de fe, aparece el concepto de voluntad desesperada de crear un imposible [166].

Con todo, la problemática sigue desarrollándose antes de aparecer el recurso explícito a la fe, bien que no a la verdadera fe cristiana. La voluntad, al sentirse insegura sobre la deleznable roca del inmortal anhelo, busca el apoyo de la razón. En efecto: si la razón pudiese dar al deseo vital de inmortalidad la sólida base de una demostración racional, de modo que ambas potencias —volitiva e intelectiva— se corroborasen y prestasen mutuo apoyo, entonces la inmortalidad estaría suficientemente garantizada, y el sentimiento de mortalidad habría perdido toda su eficacia aniquiladora. A este propósito examina Unamuno en *Del sentimiento,* capítulo V, las posibilidades de la razón humana ante el problema de la inmortalidad. Mas, ¿cuál es el resultado de todo? La disolución racional. La razón pulveriza nuestro anhelo y es enemiga declarada de la vida. La vida y la razón se combaten mutuamente, a la vez que mutuamente se necesitan para poder subsistir. Porque todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital. La razón no sólo no prueba la inmortalidad, sino que prueba la mortalidad del alma. Por la razón sabemos comprobadamente que es la nada lo que después de la muerte nos espera. La disolución racional termina por disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo. El

---

166 Unamuno acentúa su empeño hasta proclamar la lucha por la inmortalidad. "Busca la lucha —dice— y el premio, si le hay, se te dará por añadidura. Y tal vez ese premio no sea otro que la lucha misma" *(De la correspondencia de un luchador,* T. II, 385).

absoluto relativismo es el triunfo de la razón raciocinante (Cf. II, 823-824).

Estamos, pues, ante el hecho del absurdo radical de la naturaleza humana. La esencia misma del hombre es contradictoria, pues lleva dentro un elemento disolvente que nos obliga a convencernos de la nihilidad objetiva del universo. La aspiración última de la existencia consciente es un absurdo. No es posible admitir la posición de los que quieren hacer verdad racional del apetito, pretendiendo probar su racionalidad, ni es posible admitir la posición de los que quieren hacer de la verdad racional motivo de vida e impulso de acción. Lo uno riñe con nuestra razón y lo otro con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, pues el anhelo es inmortal. He aquí la condición de nuestra existencia.

Este conflicto entre la razón y la vida no es el frío escepticismo cartesiano, sino más bien una duda de pasión, de contrapartida entre la razón y la vida, la ciencia y el sentimiento, la lógica y la biótica. De continuo la voluntad fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está batiendo con sus vendavales. Ambas no se asocian sino en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación (Cf. T. II, 389-390). Toda posición de acuerdo y armonía entre la razón y la vida se hace imposible. Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre (Cf. T. II, 831 sigs.). Pero al hombre no le es dado anonadarse.

Ya la misma contradicción supone una fuerza vital que tiende constantemente a realizarse, y de la que precisamente brota la contradicción. Unamuno lleva hasta el extremo la experiencia de la tragedia, pero es en esa experiencia donde reacciona contra el nihilismo, al que jamás se resigna. La vida es en él una categoría irreductible. Y es en este punto, en que el análisis final de los factores de la existencia culmina en la antinomia de su esencial contradicción, donde Unamuno recurre a la última solución posible: la fe.

En la imposibilidad de desarrollar más ampliamente el sistema unamuniano de contradicciones, creo haber sido de utilidad esta breve exposición, ya que sólo así conocemos el problema existencial unamu-

niano en su conjunto, como base en que se inserta el complicado tema de la fe. En el párrafo anterior veíamos cómo el hambre de inmortalidad había sido, en definitiva, lo que había impulsado a Unamuno, ya en sus años jóvenes, a saltar de la razón a la existencia, y de la existencia a la fe. A la misma conclusión hemos llegado analizando sus posteriores escritos. El problema unamuniano de la fe brota del hambre de inmortalidad, del anhelo de salvar la conciencia eternamente [167]. El punto de partida de la fe es por tanto una exigencia vital, no una revelación sobrenatural. La distancia que en este momento nos separa de Kierkegaard es inmensa.

Los fundamentos histórico y cognoscitivo de la fe

a) No es, ni mucho menos, esencial en la concepción unamuniana de la fe lo que ésta pueda tener de fundamento histórico y objetivo, ni la necesaria base de conocimiento que supone. Sin embargo, la vaga referencia que a este tema en la obra de Unamuno se encuentra, y sobre todo la necesidad de completar la comparación con Kierkegaard, creemos justifican se trate este aspecto en punto a parte [168].

Para Kierkegaard, la fe exige necesariamente el elemento histórico; el problema, no obstante, consiste en determinar en qué grado es posible que una verdad histórica llegue a ser base de la convicción interna de la fe. La dificultad radica aquí, como veíamos, en el tránsito de lo objetivo a lo subjetivo. Kierkegaard encuentra una solución, mas no Unamuno. El problema desaparece tan pronto como Unamuno parte de la fe como creación de la voluntad. La fe es volición pura.

---

167 C. Calvetti dice a propósito de esto: "Così, anzichè adesione ad una realtà, la fede crea il suo oggetto in un disperato tentativo di postulare la nostra indefinita persistenza, per la cui realizzazione Unamuno non esita ad impegnare una potenza assolutamente nuova nella sua fisionomia essenzialmente creatrice, la *fede appunto*" (Cf. *Op. cit.*, pág. 68).

168 Sin embargo no parece haber sido del todo ajeno a las preocupaciones intelectuales de Unamuno este problema del fundamento histórico de la fe, a juzgar por los subrayados de su mano que se hallan en las obras de Kierkegaard que utilizó. Estos subrayados se encuentran, sobre todo, en el tomo de la *Indoevelse*, en que Kierkegaard insiste más sobre este tema, y en la *Efterskrift* (Cf. XII, 22, 24, 60, 93).

Aquí huelga hablar, tanto de fundamento histórico, como de fundamento cognoscitivo [169]. Con todo, Unamuno, en medio de su caos de conceptos, hace alusión a ambas cosas. Es preciso que determinemos el alcance que tienen.

Kierkegaard habla desde el primer momento de la fe cristiana sobrenatural; según esto, desde el primer momento también considera la historia en su necesaria relación con la verdad revelada. En Unamuno es difícil precisar hasta qué punto y en qué ocasiones se refiere a la fe sobrenaturalmente revelada; por esto, en principio, es ya difícil y hasta imposible establecer qué relación ha de tener la historia y, en concreto, la historia revelada, con ese concepto de fe. Más de una vez hemos dicho que el concepto de revelación, tomado en su sentido estricto, no significa nada dentro del pensamiento unamuniano; ocurrirá sin duda, pero si se analiza, se verá cómo se disuelve en una mera frase sin contenido [170]. Teniendo esto en cuenta, es evidente que ni la historia ni la fe pueden caer formalmente bajo el concepto de revelación. Al proponerse Kierkegaard el problema de lo histórico en relación con la fe, vese ante la dificultad del devenir, que es la esencia de lo histórico; pues el devenir marcha por el camino de lo objetivo hacia la objetivización, en tanto que la fe marcha hacia la subjetivización por el camino de lo subjetivo. Kierkegaard resolvía la dificultad diciendo que era preciso crear un "órgano" aplicable a lo histórico de tal condición, que fuese capaz de anular la incertidumbre de lo objetivo inherente al devenir. Este órgano era la fe. Creer en el devenir, o en lo devenido, significa suprimir la incertidumbre de la

---

169 "Sta di fatto che come la fede è una *continua creazione* nella quale si esaurisce tutto il suo contenuto esclusivamente umano in un perenne farsi, così essa risulta priva di qualsiasi elemento teoretico o dogmatico, mentre la stessa adhesione al Cristo storico e al Vangelo esprimono unicamente un tributo fiducioso e simpatetico a una Persona e ad un testo accettati come tali, senza alcuna giustificazione teoretica" (C. CALVETTI, *Op. cit.*, pág. 54).

170 M. Oromí observa a propósito de esto: "Aunque diga Unamuno algunas veces que la fe religiosa tiene como fundamento la personalidad divina y su revelación, hay que tener presente que Dios, para él, no es más que la personalización del Universo como efecto de nuestra voluntad... Y si recurrimos a la Revelación manifestada por la Tradición y la Sagrada Escritura, volvemos al mismo punto de partida, esto es, creemos a la Tradición y a la Sagrada Escritura en cuanto son personalizaciones subjetivas" (*Op. cit.*, pág. 126).

posibilidad, la nihilidad del no-ser [171]. Kierkegaard supera este aparente subjetivismo mediante los conceptos de regeneración y renacimiento, conceptos estrictamente revelados. En Unamuno el problema de lo histórico en relación con la fe no es agudo, ya que, como hemos dicho, la fe unamuniana no es esencialmente fe revelada. Al relatar en *Nicodemo el fariseo* la necesidad de renacer, más hace hincapié en la necesidad de renacer de sí mismo, que no de Dios. Pero de esto hablaremos posteriormente.

En el ensayo *La fe*, Unamuno afirma que la fe "o es la confianza en Cristo o no es nada"; y a continuación añade que esa confianza tiene por objeto "la persona histórica", "la histórica revelación de su vida" (T. I, 264). ¿Es que con esto pretende dar a la fe un fundamento histórico incontrastable? Creemos que Unamuno no piensa en eso. Confianza en la persona histórica de Cristo no significa aquí más que confianza en el hombre de carne y hueso, confianza en la vida y no en una idea. La fe en la persona divina de Cristo hecho historia no significa sino fe "en la divinidad del hombre por Cristo revelada" *(Ibid.)*. Es decir, que la realidad histórica se opone aquí a la conceptual. "Las ideas no viven, ni vivifican, ni aman. Fe cristiana consiste en que en el Cristo del Evangelio, y no en el de la teología, se nos presente y nos lleve a sí el Dios vivo, cordial, *irracional*..., no el Sumo Concepto abstracto" *(Ibid.)*. No se propone, pues, aquí Unamuno la cuestión de lo histórico de la fe, sino la realidad vital de la fe que tiene por objeto algo histórico, es decir, vivo. C. Calvetti deduce de la concepción antidogmática de la fe unamuniana, que es imposible que Unamuno tome en serio la objetividad de la fe [172]. En efecto, una página después del texto que estamos comentando afirma explícitamente: "Una fe sólo se mantiene en una Iglesia, es cierto. En una Iglesia; pero Iglesia, ¿qué es? La congregación de los fieles, de todos cuantos creen y confían. La más amplia Iglesia es la Humanidad" *(Ibid.,* 265). Unamuno omite aquí decir qué es lo que esa congregación cree y en qué confía; es una congregación que vive del anhelo; en último término, del anhelo de vivir. En este sentido es la Huma-

171 Cf. supra: "Fe y devenir histórico" (págs. 301 ss.).

172 Cf. *Op. cit.*, pág. 54-56." Lo stesso anti-intellettualismo, distruggendo qualsiasi dogmatica come ogni tentativo di giustificare razionalmente la fede, toglie ad essa delle garanzie destinate a fondarla" (*Ibid.*, 56).

nidad la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia cristiana (prescindiendo por el momento de las diferentes confesiones), lejos de ser la Humanidad, es la congregación de todos cuantos creen la Buena Nueva de la Revelación de Dios en Cristo Jesús, revelación que es un hecho histórico, o, como dice Kierkegaard, la irrupción de la eternidad en el tiempo. El problema de la objetividad del cristianismo —que Kierkegaard expresó diciendo que era lo histórico a pesar de la historia—, no es problema para Unamuno, pues no estriba en el misterio de la confluencia de lo eterno con lo temporal. Unamuno no cree en el sentido histórico de la plenitud de los tiempos.

En *Del sentimiento,* capítulo IX, ocurre de nuevo un pasaje en que aparecen las palabras "elemento objetivo", mas para referirlo de nuevo a la confianza en la persona contra la adhesión racional (Cf. T. II, 898).

Ch. Moeller reproduce algunos textos del *Diario* en que se roza el tema de la objetividad de la fe. De todos los escritos de Unamuno parece ser el *Diario* el más abundante en formulaciones precisas y hasta ortodoxas; es a la vez un documento impregnado de piedad. Por eso no es sorprendente que se hallen en él frases como éstas: El Dios "más interior a nosotros que nosotros mismos" es Aquel que nos revela Jesucristo. "Es dudoso que haya alguien ido de la fe en Dios al cristianismo, y más de uno, de la fe en Cristo a Dios, por Cristo a Dios... La lectura del Evangelio, sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas..." (*D.* II, 17-18). "La humanidad a que debemos sacrificarnos es Cristo, recapitulación del viejo Adán..., que se sacrificó por todos y cada uno de nosotros. Somos los cristianos miembros místicos de El, que es una realidad fuera de nosotros, sarmientos de Cristo, que es vida" (*D.* II, 76). El tenor de este texto presenta analogías con el anteriormente comentado, pero aquí no se confunde a la persona divina de Cristo con la divinidad del hombre por Cristo; ni es el ideal objetivo de la fe la Iglesia-Humanidad, sino Cristo, realidad histórica fuera de nosotros, en oposición a la humanidad (con minúscula). Se da aquí, por tanto, una auténtica valoración de realidades objetivas, objeto a su vez de la fe, de las que el hombre sólo en virtud de la Revelación histórica puede tener noticia. Cristo no es, ni el simple "hombre bueno" del racionalismo histórico, ni el "logos" platónico o la idea hegeliana. "Sólo la fe humilde y

sencilla —dice Unamuno— une los dos extremos y ve en el Jesús histórico el Cristo divino, el Redentor y el Verbo" (*D.* II, 16). En el momento en que Unamuno escribe todo esto aún no se ha endurecido en sus ideas posteriores, bien que el germen de ellas lo lleva ya dentro. Moeller nota acertadamente que "este pasaje es un ejemplo de las dos "lecturas" que se pueden hacer de muchos textos de Unamuno". El término "fe" puede, en efecto, interpretarse como creación de la voluntad, prescindiendo del elemento histórico, de la persona histórica de Cristo, o como asentimiento *(assensus fidei)* "para afirmar con certeza sobrenatural que el Jesús histórico es al mismo tiempo el Cristo divino" [173]. Sin embargo, esta doble posibilidad de lectura, aun con toda buena voluntad, no creo pueda encontrarse en muchos pasajes fuera del *Diario*. El mismo Moeller viene a afirmar unas páginas más adelante que "la religión unamuniana parece ser un cristianismo sin motivos de credibilidad" [174]. La vinculación directa a la persona de Jesús en virtud de la fe-confianza, más que vinculación a una persona histórica, lo es a una persona mítica como ideal de resurrección y divinización. El subjetivismo humanístico de Unamuno es demasiado profundo, y su sistema de idealizaciones demasiado etéreo, para que en él pueda tener cabida el valor objetivo e histórico de la religión sobrenatural revelada. En *Del sentimiento* aparecen expresamente contrapuestos el anhelo de fe vital y la seguridad de los *motiva credibilitatis* y del *rationale obsequium* (Cf. T. II, 795). La razón y la vida son antitéticas, pero la religión es del dominio de lo vital.

En *Del sentimiento,* capítulo IV, es donde Unamuno se dedica ex profeso a exponer el valor de los fundamentos históricos del cristianismo, inspirándose fundamentalmente en la *Dogmengeschichte* de Harnack. Veamos en resumen qué dice acerca de esto.

Comienza ante todo pasando por alto el hecho de la Revelación, hecho que en la mente de Kierkegaard es el quicio de todo el acontecer temporal. El cristianismo, como fenómeno histórico, parece no ser para Unamuno sino una de tantas fases de evolución de la conciencia religiosa de la humanidad que busca dar forma y fundamento al anhelo de persistencia. En último término no es sino una "solución de nuestro íntimo problema vital, el hambre de inmortalidad". Es

173 Cf. CH. MOELLER, *Op. cit.,* pág. 105, n. 23.

174 Cf. *Ibid.,* pág. 110.

decir, que Unamuno, al margen de todo concepto de sobrenaturalidad, parte de la voluntad de persistencia eterna para interpretar el fenómeno histórico del cristianismo. No es, pues, la revelación de lo eterno, verificada en la forma de lo temporal e histórico, el punto de partida de la fe y de la conciencia eterna, como afirma Kierkegaard, sino el íntimo anhelo de pervivencia. Es el hambre de inmortalidad quien creó la fe en la inmortalidad. "Brotó el cristianismo de la confluencia de dos grandes corrientes espirituales, la una judaica y la otra helénica, ya antes influidas mutuamente, y Roma acabó de darle el sello práctico y permanencia social" (T. II, 781). La escatología o quiliasmo, cosas que según Unamuno vienen a significar lo mismo, fue la cifra del anhelo de los primeros creyentes. Entre los judíos no fue ni general ni clara la fe en la otra vida; pero les llevó a ella la fe en un Dios personal que constituye el proceso de toda su historia. Los griegos, por su parte, acabaron descubriendo la muerte, que es descubrir el hambre de inmortalidad. Así ambos pueblos, el judío y el griego, llegados a la "pubertad espiritual" por el descubrimiento de la muerte, descubrieron al Dios vivo y el ideal del hombre perfecto, Cristo, el que, no debiendo morir, murió, mas para resucitar luego. Esto fue lo específicamente cristiano, revelado sobre todo por Pablo de Tarso. El dogma central de la teología del Apóstol fue la resurrección del Cristo como símbolo de la resurrección del hombre, no de la mera inmortalidad del alma. Quien no crea esto, "podrá ser filócristo, pero no específicamente cristiano" [175]. En torno a este dogma se formó la cristología toda. En el transcurso de los siglos, a partir de Pablo, las generaciones cristianas trabajaron en torno a aquel dogma central, sacando consecuencias a fin de asegurar la fe en la inmortalidad [176]. El conte-

175 Comentando J. Marías este pasaje, dice que con esto Unamuno supera en parte su vaga concepción del cristianismo, permaneciendo no obstante graves desviaciones, y pregunta: "¿Fue Unamuno de verdad cristiano, o no pasó de filócristo? Seguramente ninguna de las dos cosas, porque le faltó humildad, seriedad *radical* y, en última instancia, fe en sentido estricto para ser lo primero, y le sobró hondura y espíritu religioso para quedarse en lo segundo" (*Op. cit.*, pág. 151). L. Farré afirma: "La verdadera religiosidad cristiana sólo se da cuando se conoce la revelación histórica de Jesucristo y se cree en ella" ("Unamuno, W. James y Kierkegaard", *Cuad. Hispanoam.*, n. 57-58, Madrid, pág. 82).

176 Ya en el ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud* (1904) había expresado Unamuno estas mismas ideas: "La fe en la resurrección, es decir,

nido vivo de la fe fue estratificándose en las definiciones de los Concilios. Separáronse la revelación y la naturaleza, y la fe buscó el modo de afirmarse en contra de la razón. Atanasio tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar la perfecta contradicción del *omousios*, que arrastró en pos de sí todo un ejército de contradicciones a medida que fue avanzando el pensamiento (Harnack). Frente al Cristo histórico se alzó el Cristo de la fe. Unamuno no se cansa de repetir cómo el proceso histórico de racionalización de la fe fue originando toda la historia del dogma, desde las primeras fórmulas conciliares hasta la filosofía y teología escolásticas. El cristianismo pasó a ser la religión de lo ininteligible, en tanto que la fe continuó subsistiendo en su atmósfera original propia, la de la confianza y el anhelo.

En suma: fue el hambre de inmortalidad lo que dio lugar a que un determinado fenómeno histórico llegase a ser considerado como punto de partida de una revelación que no tenía otra finalidad que reafirmar al hombre en su mismo inmortal anhelo. Sin embargo, lo histórico, desgajado de la fuente vital-sentimental que lo inspiró, y como base de cimentación racional de una aspiración por necesidad irracional, vino a contrariar y neutralizar esa misma aspiración que sólo en cuanto irracional es capaz de subsistir. Es decir, que la fe carece de fundamento histórico, y el problema no está en cómo lo histórico puede ser punto de partida de un acontecimiento eterno (sentido en que Kierkegaard plantea la cuestión), sino en cómo un apetito humano natural puede ser corroborado por un acontecimiento histórico sin que éste más bien lo destruya. Pues para Unamuno, la verdad histórica del cristianismo, en cuanto fuente de la elaboración de los dogmas, representa el fundamento de objetividad en que la razón pretende basarse; sin embargo, siendo la razón enemiga de la vida, resulta que también lo histórico, en cuanto objetivo, contraría el anhelo vital. El problema, en el fondo, podría ser análogo al que presenta Kierkegaard, si se considera como imposibilidad de mediación entre lo objetivo y lo subjetivo. Sin embargo, mientras Kierkegaard,

---

en la inmortalidad de Cristo, que es el núcleo, como fue la semilla, del cristianismo, ha sido para los cristianos el sostén de la fe en su propia inmortalidad, manantial de la vida íntima del espíritu... Perdida esa fe, toda religión, y en especial toda religión cristiana, se derrumba, quedando en su lugar una filosofía o una estética de la religión..." (T. I, 582).

afirmando lo objetivo, centra el problema tan sólo en el tránsito y en la inconmensurabilidad de lo eterno con lo temporal, Unamuno niega lo objetivo, equiparándolo al mero intento racional de fundamentar comprobadamente lo que sólo por el anhelo tiene consistencia. En este sentido lo histórico, lo objetivo y lo racional, como antítesis de lo subjetivo y vital, se oponen directamente a la verdadera sustancia de la fe. El subjetivismo irracionalista unamuniano es radical, en tanto que el sistema de subjetividad religiosa de Kierkegaard tiene sentido en lo sobrenatural y ultrahistórico. Ultrahistórico decimos, cosa que no ha de confundirse con lo intrahistórico de que habla Unamuno.

b) Esto supuesto, ¿en qué sentido podemos decir que la fe sea conocimiento? Exactamente en el mismo en que afirmamos que es historia, o que tiene un supuesto histórico, ya que en ambos casos se trata del problema de la apropiación subjetiva de una realidad externa. Unamuno comienza afirmando el elemento cognoscitivo de la fe: "Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento cognoscitivo, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y he aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera... La fe necesita una materia en que ejercerse" (T. II, 898). Unamuno afirma aquí el elemento cognoscitivo de la fe absolutamente, pues parte de su típica concepción apriorística de la irracionalidad o contrarracionalidad de la fe. La voluntad y la inteligencia, que por necesidad han de asociarse en lucha, ya que mutuamente se necesitan para subsistir, coinciden precisamente en el objeto de la fe. La razón aspira a conocer lo que la voluntad crea. Tras el anhelo de creer viene la formulación dogmática de tal anhelo como objeto de conocimiento. Creemos por tanto que la afirmación por parte de Unamuno del elemento cognoscitivo de la fe, más que a dar a ésta un fundamento de objetividad, tiende a poner aún más de relieve la irracionalidad o contrarracionalidad de la misma. No creemos que signifique esto una simple evolución de su pensamiento, en lugar de una revolución, como afirma C. Calvetti [177], evolución que la misma autora encuentra injustificada por no basarse en una ulterior determinación de los objetos de tal conocimiento ni en la búsqueda de los

[177] Cf. *Op. cit.*, págs. 66-67.

motivos de credibilidad. Y en realidad es cierto que, de tratarse en este elemento cognoscitivo de un efectivo reconocimiento de la base objetiva de la fe, tal reconocimiento resultaría gratuito por no versar la fe acerca de otra realidad que la de nuestro anhelo de persistencia. Si bien se considera, al afirmar Unamuno el elemento cognoscitivo de la fe, no afirma que la fe corresponda a un verdadero conocimiento adecuado a ella, es decir, a un objeto aprehendido por la fe. Aquí acierta C. Calvetti al afirmar que "il dogma che ormai si impone, anzichè una verità soprarazionale che impegna l'intelletto e la volontà, coadiuvati dalla grazia, esprime unicamente quel presupposto che condiziona e ossessiona tutto il sistema unamuniano: *l'istanza di persistere appunto, che, come formulazione, denuncia il lato conoscitivo della fede, e, come volontà de perpetuazione, ne rivela la sostanza*" [178].

Todo lo cual nos obliga a concluir que Unamuno, afirmando el elemento cognoscitivo de la fe, jamás llega a proponerse el problema del conocimiento de fe, que ya no es el conocimiento vulgar de un fenómeno, aunque sea el mismo fenómeno histórico constitutivo de la Revelación, sino el conocimiento de ese mismo fenómeno en cuanto revelado y en calidad de revelado. Sólo en este caso es posible hablar de conocimiento de fe, el cual por necesidad impregna el entendimiento y la voluntad con una realidad sobrenatural. En este punto no se puede olvidar —y Unamuno lo olvida toda su vida—, que el conocimiento natural, tanto por lo que se refiere al objeto, como por lo que se refiere a la percepción misma, no se puede equiparar en ningún caso al conocimiento de fe. El objeto de fe exige una potencia cognoscitiva adecuada, toda vez que al conocimiento natural le falta el órgano de la sobrenaturalidad. Al no ser inmanente la Revelación, supone la objetividad, pero el conocimiento de ella no versa sobre la objetividad en cuanto tal, sino sobre su contenido sobrenatural: "Actus credentis terminatur non ad enuntiabile sed ad rem", dice Santo Tomás; ahora bien, la "cosa" es de orden sobrenatural y por lo tanto incognoscible formalmente bajo el enunciado puro. Unamuno, al no pasar de este enunciado puro, no descubre el sentido inteligible de los dogmas, ni su valor, por así decirlo, "sacramental". Por esto rechaza la fe dogmática o doctrinal, de lo cual son asimismo indicio los subra-

[178] *Ibid.*, pág. 65.

yados que pueden verse en las obras de Kierkegaard de su biblioteca [179]. Al exponer el conocimiento de fe según la mente de Kierkegaard desarrollábamos más por extenso todos estos conceptos, y concluíamos que este conocimiento versa acerca de los hechos históricos revelados en cuanto revelados. Lo cual supone una nueva potencia cognoscitiva en virtud del renacimiento, que es el tránsito del no-ser al ser. Así, el conocimiento de fe es el tránsito de la ignorancia al conocimiento, del pecado a la fe.

Unamuno jamás asimiló esta teología del conocimiento de fe, y por eso nunca salió del círculo de su propio pensamiento. "El creer, dice, es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo" (T. II, 898). Que el acento aquí recae sobre lo volitivo de la fe, y no sobre lo cognoscitivo, se evidencia por los lugares en que repite que nada se puede conocer sin haberlo querido antes: *nihil cognitum quin praevolitum*. "El conocimiento mismo del espíritu como tal necesita del corazón. Sin el deseo de ver, no se ve" (Cf. T. II, 832).

Ahora bien, en tanto que Kierkegaard se servía del concepto de "conocimiento de fe" para excluir del acto de fe la duda necesariamente consiguiente a todo acto de conocimiento natural (Cf. IV, 248), Unamuno, que desconoce tal concepto, hace consistir la esencia de la fe precisamente en la duda; también para Unamuno es el conocimiento dudoso. El término *creer* tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación: por una parte, el mayor grado de adhesión de la mente a un conocimiento, y por otra una débil y vacilante adhesión. Lo cual responde a la base de la fe, que es la incertidumbre (Cf. T. II, 898). No obstante, Unamuno, al igual que Kierkegaard, habla también de la fe como obediencia y entrega amorosa a una persona, pues la fe "no es en sí ni un conocimiento teórico o adhesión racional a una verdad, ni se explica tampoco sufi-

179 Tales subrayados afectan a frases en que el teólogo danés niega que el objeto de la fe o el cristianismo sean doctrina, o también historia en el sentido normal de la palabra (Cf. VII, 281; XII, 101, 193). Sin embargo, tales frases no se pueden tomar aisladamente, sino en el conjunto de la concepción kierkegaardiana. Yo dudo de que Unamuno leyera a Kierkegaard buscando la concepción global de su pensamiento. Más parecen ser ideas esporádicas las que en la lectura le interesan y cautivan la atención.

cientemente su esencia por la confianza en Dios" (*Ibid.*, 898-899). Mas, en tanto que en Kierkegaard la persona no es inmediatamente cognoscible, sino sólo mediante la condición que hace desaparecer la incertidumbre, en Unamuno la persona —que fuera de la volición sólo es inmediatamente cognoscible—, es causa de la incertidumbre debido al tránsito de sujeto a objeto.

Mas, rigurosamente hablando, en Unamuno no se da verdadero tránsito de sujeto a objeto, ya que sólo existe la conciencia en su círculo de proyecciones. El problema de la fe es idéntico al problema de la conciencia y de la existencia, incluida la existencia misma de Dios. Pues así como la conciencia y la existencia no tienen otro fundamento que un apriorismo radical, así tampoco la fe lo tiene fuera del hecho. La fe es ante todo un hecho, como la conciencia y la existencia. Ahora bien; la objetivación de ese hecho carecerá siempre de fundamento. Por eso la fe no puede ser más que creación de la conciencia, es decir, una nueva reduplicación de la conciencia como afincamiento en sí misma, en su conato de persistir. Y esta idea se encuentra ya expresamente formulada en el *Diario*. "La fe es un hecho en los que la poseen, y disertar sobre ella los que no la tienen es como si una sociedad de ciegos discutiera acerca de lo que oyeran hablar de la luz a los videntes. La fe es un *hecho*, y como un hecho hay que estudiarla. No se discute de las impresiones primeras de los sentidos; son datos, son primeros principios. Que veo aquí delante un tintero es un hecho. El problema es qué realidad objetiva corresponde a ese tintero" (*D.* III, 38-41). Es decir, que lo que Unamuno llama aquí *hecho* es, no lo externo y perceptible, sino la percepción, más aún, la *vivencia* internamente plasmada u objetivada en el objeto de la percepción. El tintero, antes de ser objeto externo, el continente de la tinta, es significado vital de mi conciencia, y luego percepción objetiva, idea de tintero. Pues, añade Unamuno, "todo lo que discurramos sobre el tal problema será con elementos tomados de la percepción sensitiva", es decir, que no podemos actuar sino partiendo de un principio de subjetivización, pues, como dice en otra parte, es imposible conocer lo objetivo como objetivo; conocer es informar: conocer la materia es informar la materia. "Operamos —prosigue en el *Diario*— sobre una materia con la materia misma. Es el problema del

conocimiento, de la correspondencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo representado y la representación. El mismo problema del conocimiento cabe transportarlo al mundo de la fe. ¿Qué realidades corresponden a los principios en que por fe creemos? Pero no se pierda de vista que, en el primer caso, en el de las intuiciones sensibles, sea la que fuere la realidad objetiva fuera de nuestra representación, guiándonos por ellas vivimos..." *(Ibid.)*. Aquí topamos de nuevo con la finalidad práctica del conocimiento, el cual es creación del instinto vital. Ahora bien, a través de los siglos el hombre ha venido efectuando una serie de adaptaciones de la conciencia subjetiva al mundo de la realidad, es decir, ha ido asimilando el mundo a la conciencia mediante un mundo de asociaciones de intuiciones sensibles. Este es el mundo que es creación de la conciencia, del instinto vital o conato de ser. Y ahora viene la conclusión: "Así también, merced a las intuiciones de la fe, conservamos la vida del alma... La larga historia del cristianismo es una serie de adaptaciones de nuestra conciencia moral al mundo de la fe" *(Ibid.)*. Este es el mundo de la fe que es creación de la conciencia moral, del hambre de inmortalidad. Desconociendo Unamuno la esfera de lo sobrenatural, la nueva existencia, en que en la mente de Kierkegaard se da el verdadero sentido del conocimiento de fe, no concibe otra especie de conocimiento que el bio-pragmático, al que asimismo supedita la formulación objetiva de la fe. Objetivar la creencia con el sello de lo histórico y hacerla pasar por el sistema de intuiciones cognoscitivas, no es más que una nueva prueba de la voluntad de creer. La fe no es una especie de conocimiento; es creación de la conciencia en fuerza del impulso vital.

La esencia de la fe

El primer problema que aquí sería preciso dilucidar habría de ser el siguiente: ¿Qué entiende Unamuno por fe? ¿A qué clase de fe se refiere cuando de la fe se ocupa? ¿Habla de la fe como filósofo, como teólogo, como psicólogo, como filólogo, como trágico humorista? Creemos que lo desconcertante de la obra de Unamuno se funda precisamente en esta promiscuidad de aspectos. Buscar en él una concepción seria de la fe, del género que sea, parece ser tarea

inútil. Porque no es que se trate de un pensamiento profundo y difícilmente penetrable [180], sino más bien de una concepción incoherente y falta de madurez, en que el nervio de las ideas resulta en el fondo, desde el principio hasta el fin, pobre y deleznable. Es una concepción más confusa y enmarañada que profunda. Reconstruir la noción unamuniana de fe —lo mismo que la noción de pecado—, exige ir espigando por sus obras un manojo de afirmaciones para recomponerlas después con suma atención, igual que se compone un rompecabezas.

Con todo, lo que nos obliga a estudiar el tema, es el caso de que, en ese manojo de afirmaciones, más de la mitad versan acerca de la fe revelada. Lo cual nos da pie para tratar la cuestión desde un punto de vista teológico, pudiendo establecer incluso una comparación con el concepto de fe del teólogo danés. Más arriba quedó precisado el margen en que Kierkegaard pudo haber influido en este punto sobre Unamuno. Esto supuesto, nos ocuparemos aquí sólo de comparar las ideas.

Veíamos cómo en Kierkegaard el tema de la esencia de la fe nos remitía al problema de la existencia en absoluto, pues la fe aparecía como esencia de la existencia mediante el hecho de la Revelación. Lo cual implicaba una trasformación tal de la existencia que sólo podía ser conocida siendo creída. Esto supone, además de la necesidad del "renacimiento", que la fe es "un apriori ontológico". En Unamuno, el punto de partida de la fe veíamos también cómo era distinto: no presuposición de una nueva existencia (apriori ontológico), sino exigencia y anhelo de pervivir en la existencia vieja (apriori subjetivo). La revelación histórica no es sino una nueva formulación del íntimo problema de la inmortalidad, y nace de la fe (empeño) en que el hombre merece inmortalizarse. Está la fe por tanto —lo mismo que el conocimiento y la voluntad— al servicio del instinto de perpetuación.

---

180 Esta es la idea de Zubizarreta (*Tras las huellas...*, pág. 145, n. 54), idea de que se hace eco Moeller (*Op. cit.*, pág. 109, n. 30); sin embargo, parece ser que aquí se confunde la problemática personal de Unamuno en torno al creer, asunto no científico, sino biográfico, con la concepción intelectual, expresa y formulada, de la fe en sus escritos. Esta es la que me parece incoherente y falta de seriedad. Que haya textos confusos y de difícil interpretación —señaladamente, al parecer, en el *Diario*—, no significa de suyo profundidad de pensamiento, sino confusión y aturdimiento interior. Da la impresión de que Unamuno no llegó nunca a tener claridad sobre la fe y sobre el creer.

Desde este punto de vista *ateológico* hemos de considerar la esencia *teleológica* de la fe. Y no olvidemos que todas las ideas teológicas que surjan estarán supeditadas a esta teleología vitalista. Con esto pasamos a exponer la fenomenología de la fe unamuniana.

EL FONDO VITAL EN LA FE

Al describir la esencia de la fe, hemos de comenzar por aquello en que la fe aparece más íntimamente radicada. Esta raíz de la fe es la conciencia. Y es natural que así lo sea; pues siendo la fe un recurso del instinto en pro de la perpetuación de la existencia, en tanto nos certifica de ésta en cuanto nos revela la propia conciencia de ser, núcleo de la vida. Es decir, que fe en la persistencia es fe en la conciencia y conciencia de fe en la vida inacabable. "La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu, porque pocos vivos la tienen de que viven, si es que puede llamarse vida a esa suya" (T. I, 259). Nótese cómo es aquí la fe un reforzamiento de la conciencia. La conciencia es ya ciencia de la vida propia, ciencia refleja, pero insegura; la fe es la garantía de la persistencia de la conciencia. Más tarde nos dirá en *Del sentimiento,* acogiéndose a la terminología paulina, que la fe es "la sustancia de las cosas que se esperan". Ahora bien, la más íntima esperanza humana es la persistencia de la conciencia. La sustancia de la fe es el anhelo de persistencia. Creer es confiar en la vida inacabable. "La fe es confianza ante todo y sobre todo; fe en sí mismo tiene quien en sí mismo confía, en sí mismo y no en sus ideas; quien siente que su vida le desborda y le empuja y le guía; que su vida le da ideas y se las quita" (T. I, 259). Aquí el concepto de fe se expresa como forma primaria de lo vital. Es sentirse seguro de sí mismo, en la euforia de la propia vitalidad. Así tiene también fe el león al sentirse rey de la selva. Pues "no tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis" (T. I, 259). Esta es una frase de las que desorientan si no se conoce el pensamiento de Unamuno. Aquí equipara el más craso vitalismo animal, la ζωή, con la gracia divina (¿sobrenatural?), el πνεῦμα. Un cuarto de siglo más tarde, en *La agonía del Cristianismo,* escribirá de la fe una cosa semejante, asimilando esta vez la gra-

cia, no a la vitalidad, sino a la femineidad, que representa el desmayo de la voluntad; y en este sentido vuelve a afirmar que no cree el que quiere *(servum arbitrium)*, sino el que obtiene la gracia [181].

Sin embargo, no cabe duda de que en Unamuno el concepto de lo vital se funde con el de femineidad en lo que constituye la fuente misma primigenia de la vida: el fondo preconciente. Y aquí, en la fuente telúrica de la vida, es donde tiene la fe su cuna. "Porque si tienes fe inquebrantable en que has de llevar algo a cabo, fe que transporta las montañas, no es en rigor la fe ésa la que te da potencia para cumplir ese transporte, sino que es la potencia que en ti latía la que se te revela como fe" (T. I, 259-260). En una palabra: la fe no es otra cosa, en su origen, que la potencia vital, la conciencia plena de sí mismo, la plenitud de energía personal.

Es por tanto inútil espolear a la fe si no brota por sí misma. Es inútil que pretenda ser vital, brioso, el anémico y asténico. "No busques, pues, derecha e inmediatamente, fe; busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe" (T. I, 260).

Aquí se ve claramente cómo el pensamiento de Unamuno sobre la fe no se inspira en la concepción teológica cristiana de la fe. Pues, aun prescindiendo de que no debería jugar con el concepto de fe donde no es debido, no es para él la fe el principio de toda obra saludable (en el campo de lo sobrenatural, se entiende), sino la energía vital. A impulsos de ella obra el hombre en naturalidad pura, y lo que llamamos fe no es sino la forma en que la energía vital se nos revela.

La fe, por tanto, no es de suyo activa, ni tampoco pasiva, sino espontánea. De forma que, si refiriésemos esta concepción al ámbito teológico, habríamos de decir que se sitúa entre la de Lutero y la de Kierkegaard. Ni la pasividad del primero ni la actividad apasionada del segundo serían la característica del concepto unamuniano, sino una espontaneidad que arranca de lo vital. La vida es el principio de la fe; antes que desear la fe, es preciso desear la vida. "¿Eres débil? Confía en tu debilidad, confía en ella, y... resígnate; que la resignación es también fe... Pon tu nombre exterior al unísono del interior,

---

181 Cf. T. I, pág. 985. Sobre el sentido de "gracia" en el concepto unamuniano de fe volveremos a tratar posteriormente.

y espera. Espera, porque la fe consiste en esperar y querer" (T. I, 260). La fe busca la vida plena [182].

Esta idea de lo vital como fuente de la fe aparece en el ensayo *Plenitud de plenitudes* (1904) bajo un aspecto nuevo. Aquí habla Unamuno de la fe dogmática en la resurrección; es decir, la fe en la vida perdurable. Y concluye: "Si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión" (T. I, 582). Claro que aquí Unamuno prescinde del concepto tradicional de religión como *religatio*. La religión no liga a Unamuno a nada ni a nadie; más bien se sirve del concepto de religión para ligar a los demás, y a Dios, a sí mismo; pues en tanto se dice religioso en cuanto ansía la perpetuación de la propia sustancia. De lo cual no puede menos de deducir: "La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial" (T. I, 583). Es decir, que primero el hombre ha de sentirse sustancial, divino, para que crea y crea en Dios. "Si existe un Dios es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos... Si existe un Dios es el Querer, que quiere perpetuarse en el Universo y manifestarse en él" (T. I, 583). Esa es la fe de Unamuno: el mundo concebido como voluntad vital (Schopenhauer).

La misma idea corrobora Unamuno en *Los naturales y los espirituales* (1905). "Para nadie puede tener la religión más contenido que aquel presente y vivo en su conciencia. Si uno me dice que su religión encierra dogmas o principios que él ignora, ésos no son dogmas ni principios de su religión, porque ésta no es suya. Lo que no sé no es mío ni me sirve" (T. I, 642), pues no me da vida (*Ibid.*, 643).

En *Nicomedo el fariseo* (1899) pregunta Unamuno por qué unos creen y otros no, "por qué unos se rebelan contra la fe que dicen se les impone, otros fingen tan sólo creer, creen otros que creen sin creer de veras, y hay quienes aseguran que quieren creer sin lograrlo". Al responder a esta cuestión, en realidad difícil, Unamuno parte del mis-

---

182 En *Del sentimiento*, cap. IX, encontramos una frase que parece contradecir todo esto que vamos exponiendo: "La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso" (T. II, 902). Unamuno se mueve aquí en otro ámbito de ideas que no podemos analizar por el momento.

mo criterio: que se da en el hombre un principio anterior a la fe y determinante de ésta, es decir, una naturaleza esténica, o una naturaleza asténica; y dicho en términos éticos: una naturaleza buena, o una naturaleza mala. "No es tanto que sean buenos los buenos porque creen, ni los malos, malos por falta de fe, cuanto que por ser buenos creen los que lo son, y por no serlo, no creen los malos." En este sentido interpreta Unamuno aquella frase del Evangelio de San Juan: "La luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (*Juan*, 3, 19).

En rigor teológico es cierto que la maldad del hombre opone resistencia a la gracia y a la fe, y también es cierto que la fe supone el *pius credulitatis affectus*, como cooperación de la naturaleza al impulso de la gracia. La explicación de Unamuno sería admisible si no estuviera inspirada en una concepción naturalista y aun fatalista del hombre. Pues no cabe duda de que, siendo lo vital la suprema categoría, así como el vitalmente débil en la lucha por la existencia está condenado a perecer, y también a no poder creer, así el vitalmente fuerte está predestinado a imponerse y triunfar, y por lo mismo, a creer. "Sentir y ver el mundo eterno, llegar a la verdad de todo..., no es dado más que a la fe, "a la sustancia de las cosas que se esperan" (*Hebr.*, XI, 1), a la fe que la bondad atrae sobre nosotros y que la bondad sustenta como cimiento inconmovible" (O. C. IV, 29).

No creemos sea violentar la mentalidad de Unamuno identificar los conceptos de vitalidad y debilidad con los de bondad y maldad. Recordemos que en otra parte dice que ideas buenas sólo son las que dan vida, y malas las que no la dan [183]. Luego la bondad y la maldad se dan en proporción de la vitalidad. Y del mismo modo la fe. "No cabe hacerle (al hombre) creer algo, pero cabe hacerle ver que lo ha creído siempre" (T. I, 639). Es decir, que la verdadera creencia del hombre es la de sus más profundos instintos o hábitos vitales. Para llevar al hombre a la fe es preciso afectar su más íntima intimidad.

---

183 Cf. *La ideocracia*, T. I, pág. 247 sigs.

LA FE FIDUCIAL Y AMOROSA

El aspecto más elemental y primario de la fe fiducial es la confianza en sí mismo, cuando uno siente que la vida le desborda y le empuja hacia el futuro de la esperanza: "Fe en sí mismo tiene quien en sí mismo confía" (T. I, 259). Es ante todo la sensación de vitalidad, "confianza y abandono a la vida", a la propia vida concreta, y no a la abstracción de la vida, la Vida, que es un ídolo (Cf. T. I, 260) [184]. Sin embargo, este aspecto fiducial de la fe, que parte de lo vital inmediato, no se queda en esto sólo, sino que se extiende al ámbito de la vida toda natural y también religiosa y sobrenatural. La fe fiducial implica la confianza en sí mismo, en la vida y en la redención de Dios. Es, en una palabra, la realización plena del diseño vital humano en toda su línea. Esta fe-confianza es la que hace que el instinto de vida, soñado como "plenitud de plenitudes", sea pleno en todo momento, no siendo fallido en ninguno; la que otorga la saturación de vida en virtud de un "ideal real" de vida plena, sea él asequible o no; la que crea la consistencia última de la conciencia, ya que es comunión con el universo todo. Por ella es el tiempo verificación de la eternidad, y no carrera "tras el miserable efecto inmediato exterior". Por la confianza de la fe cobra sentido lo absurdo, ya sea trasladar montañas, ya predicar de noche en medio del desierto a las estrellas, hablándoles al alma y mirando a su parpadeo, confiado de que escuchan.

Así concebía Unamuno la fuerza vitalizadora de la fe ya desde la época de su crisis (1897), cuando escribió su *Nicodemo*. Allí se encuentra este pasaje lleno de lirismo, que describe hermosamente el sentido de la fe fiducial: "¡Qué poco se medita con el corazón, y no con la cabeza tan sólo, en lo que la fe sea e importe! No una mera adhesión del intelecto a un principio abstracto..., sino un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, una serena confianza en que concurren a un fin mismo la naturaleza y el espíritu, en que, naturalizando al espíritu, lo sobreespiritualizamos y, espiritualizando a

184 Este pasaje es una prueba más de cómo Unamuno, en esta época ya por lo menos (1900), antes de haber leído a Kierkegaard, se declara enemigo del método de la abstracción.

la naturaleza, la sobrenaturalizamos, una confianza firme en que habita la verdad dentro de nosotros, en que somos vaso de verdad y en que la verdad es consuelo; una confianza firme en que, al obrar con pureza y sencillez de intención, servimos a un designio supremo, sea el que fuere" (O. C. IV, 16). No cabe expresar mejor el contenido de lo vital en plenitud mediante la confianza de la fe. Posteriormente, en el ensayo *La fe*, explica cómo el vocablo *fe* significa filológicamente confianza [185].

Pero es sobre todo al orden religioso al que aplica estas ideas. La fe religiosa es ante todo πίστις (fe-confianza), y en ella se identifican la fe, la esperanza y la caridad, en contraposición con la γνῶσις (conocimiento). Esta fe fiducial es el verdadero sustrato vital-religioso de todos los creyentes a partir de la venida del Salvador. La fe fiducial es la íntima confianza, permanente a través de todas las generaciones, en el próximo establecimiento del reino de Dios como triunfo definitivo de la vida: la vida eterna, llegue ésta a ser realidad o no [186].

---

185 "Fe, nuestro vocablo *fe*, lo heredamos, con la idea que expresa, de los latinos, que decían *fides*, de donde salió *fidelis*, fiel, *fidelitas*, fidelidad, *confidere*, confiar, etc. Su raíz *fid-* es la misma raíz griega πίθ-... del verbo πέθειν, persuadir, en la voz activa, y πείθεσθαι, obedecer, en la voz media; y obedecer es obra de confianza y de amor. Y de la raíz πίθ- salió πίστις, fe, cosa muy distinta de la γνῶσις o conocimiento. Id al alemán y tenéis *Glaube*, fe, del antiguo alto alemán *gilouban*, gótico *galaubjan*, de la raíz *liub-*, *lub-*, que indica idea de amor. Mas es en el griego donde en la diferencia entre πίστις y γνῶσις se percibe el matiz propio del concepto de fe" (T. I, 261). Nótese la analogía con Kierkegaard, quien también contrapone los conceptos πίστις y ἐπιστήμη (Cf., supra, pág. 344).

186 La evolución de la fe fiducial inicial (πίστις) a la fe dogmática posterior (γνῶσις) concíbela Unamuno de esta forma: Jesús fue —en aquella época de efervescencia religiosa escatológica— el Maestro divino en quien las jóvenes comunidades cristianas corporizaron —debido a su doctrina de consuelo— sus anhelos de inmortalidad. Estos anhelos se cifraron en la esperanza del próximo establecimiento del reino. Vivían la presencia invisible de la persona de Jesús y el eco vivo de sus palabras. Le vivían a El mismo, a su persona. Sentíanse henchidas de verdadera fe, de la que con la esperanza y el amor se confunde, de lo que se llamó *pistis*, fe pura, religiosa, no dogmática. Vivían vida de fe y de esperanza. A esta esperanza daba cada cual la forma que mejor le cuadraba, dentro del tono común de la común esperanza, variando así los conceptos sobre Jesús y su obra. La *pistis* daba profunda unidad a la riquísima variedad palpitante de futuras creencias diversas, así como hoy sigue cerniéndose una *pistis* sobre las distintas confesiones cristianas en lucha. Mas, a me-

"La fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena" (T. I, 260). Y fe cristiana es "la confianza en Cristo", "en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida", "en el espíritu que vivía y vivificaba y amaba". La fe cristiana consiste en que en Cristo "se nos presente y nos lleve a sí el Dios vivo, cordial", el Dios del imperativo religioso que es en nuestros espíritus Espíritu y vida (Cf. T. I, 264). Movido por esta fe fiducial se acerca el pecador arrepentido, aquel a quien el pecado muerde como lepra, al Padre de Cristo, única revelación para nosotros del Dios vivo. Esta es "la única fe que salva, lo único que salva. De ella brotan las obras, como del manantial el agua" (T. I, 260). "Todo lo que no sea entrega del corazón a esa confianza de vida, no es fe, aunque sea creencia" (T. I, 264). Y concluye el ensayo *La fe* con estas palabras: "Ten, pues, fe, y ten, sobre todo, fe en la fe misma. Porque si los amadores cobraron tanta fuerza del amor al amor mismo, no menos la cobran los fieles de la fe en la fe misma, de la confianza en el poder todopoderoso de la confianza misma" (T. I, 272).

En *Del sentimiento,* cap. IX, completa Unamuno su concepción de la fe como confianza vital, diciendo que es la esperanza su sustancia. Propiamente, el movimiento anímico de la fe-confianza, sobre todo analizado desde el punto de vista de lo vital primario, se cierra en círculo sobre sí mismo; su figura es el círculo, no la recta en dirección del fin. La fe-confianza brota de la vida para redundar sobre la vida. Por eso la hemos asimilado más a lo vital elemental, salvando la insinuación de lo religioso. Mas la fe-esperanza nos da un aspecto nuevo y superior de la fe, pues no es lo vital lo que inmediatamente afirma la esperanza, sino el fin mediante la persona. En el ensayo *La fe,* apenas aparece la palabra "esperanza", siendo siempre sustituida por "confianza", que significa ante todo confianza en la vida. En *Del sentimiento,* por el contrario, se define la fe ya desde el principio

---

dida que el calor iba menguando, fueron apareciendo puntos de solidificación. La *pistis* fue siendo sustituida por la *gnosis;* la esperanza, por la doctrina. Nacieron sectas y escuelas y, por fin, dogmas. Y el día que llegó a formularse neto y preciso el símbolo de la fe, fue que el espíritu de la *gnosis* había vencido. En adelante la fe vino a significar para muchos adhesión a una fórmula, y no confianza en el reino de la vida eterna (Cf. *Pistis y no gnosis,* en *De esto y de aquello,* T. III, pág. 507 sigs.).

como "sustancia de la esperanza", y se la llama "virtud teologal". Claro que todo esto no cambia el fondo del pensamiento unamuniano, pero sí los aspectos, los matices. Toda la obra *Del sentimiento trágico* está concebida en un plano que podríamos llamar "teológico". No por afirmar ahora que la fe es esperanza se niega que sea confianza, incluso confianza en la vida; sólo que se considera más bien como horizonte de verificación de una meta futura.

Sin embargo, veamos cómo también aquí Unamuno zahonda en el sentido psicológico de la fe de esperanza. Si, según la definición paulina (*Hebr.*, XI, 1), la fe es "la realidad o sustancia (ὑπόστασις) de las cosas que se esperan", entonces la sustancia misma de estas cosas, la esperanza en ellas, es la determinante de la fe, de modo que primero esperamos, y luego, por esto, creemos. La fe queda subordinada a la esperanza. "De hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos" (T. II, 898). Y es que Unamuno, comenzando por la vida, valora como realidad primaria aquello que subjetivamente determina primero una actitud personal, aquello que primero cobra sentido vital dentro del individuo. Esto es aquí, no la fe concreta e inmediatamente, sino la sustancia de ella, la esperanza que, como hábito psíquico, es la asimilación vital anticipada de aquellas mismas cosas que constituyen su objeto. Por la esperanza es por lo que propiamente el hombre convierte en sustancia de su vida aquellas cosas en que cree. Cierto que la esperanza muestra una tendencia hacia un τέλος futuro; éste consiste en determinadas "cosas" (aquí son las obras de Dios que dan testimonio de él mismo) que, en cuanto tales, están fuera del sujeto que espera. Por esto es la esperanza tendencia. Sin embargo es también hábito, y como tal supone una posesión, una anticipación subjetiva a la real consecución del τέλος futuro. El que espera es por la esperanza ya poseedor de lo que espera; el objeto de su esperanza es ya vida suya. En este sentido afirma Unamuno, interpretando a San Pablo, que la fe es la sustancia de la esperanza, es decir, la asimilación vital anticipada de las cosas que se esperan. Con lo cual hemos vuelto por otro camino a la sustancia vital de la fe. Recordemos cómo en el ensayo *La fe* decía: "Deséala con todo tu corazón y todo tu ahinco, y espera, que la esperanza es ya fe" (T. I, 260). Y aquí es donde se funda Unamuno para afirmar que la fe crea su objeto. "Es la esperanza en Dios, esto es,

el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El" (T. II, 898), es decir, a hacer a Dios sustancia de nuestra vida y de nuestra conciencia, como anticipación de nuestra definitiva eternización en él. "Nuestra esperanza fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, es la esperanza de la vida eterna" (T. II, 909).

Desde este punto de vista, ya no podría decir Unamuno que la esencia de la fe sea la duda, toda vez que, si es la esperanza la sustancia de la fe, ésta no será tal sin esa sustancia que es ya posesión *(in spe)* del τέλος futuro. Tanto es esto así, que el mismo Unamuno afirma que la esperanza es "la forma de la fe". Mas, ¿qué forma? La forma de realidad o sustancia, toda vez que la esperanza es verificación subjetiva, sustancia que llamamos fe. Por esto puede muy bien afirmar que "la fe, antes de darnos esperanza, es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer" (T. II, 909). Luego veremos la gran contradicción de Unamuno, al afirmar que la única fe posible es el *querer creer.* Aquí, sin embargo, afirma que la verdadera fe es la que va informada por la esperanza, la que es sustancia de la esperanza, y no mero anhelo en incertidumbre. "Hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza." Esta esperanza ha de implicar realidad. "Sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos" (T. II, 909) [187]. La culminación del cristianismo es la *parousía.* La actitud del cristiano no puede ser otra que la tensión de la expectación por la fe ante la revelación futura. Esta es actual, es decir, objeto de la fe, en virtud de la esperanza. "La fe es, pues, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos" *(Ibid.).*

Si el concepto unamuniano de fe de esperanza se ha de interpretar de esta forma, no cabe duda de que expresa un auténtico sentido cristiano, y de que guarda una estrecha analogía con el concepto kierkegaardiano de fe. Sin embargo, es más que dudoso que el objeto de la esperanza sea en definitiva algo firme para Unamuno; seguramente no pasa de significar un anhelo, incluso en estos textos que acabamos de analizar. La esperanza es un ensueño (Cf. T. II, 909).

187 "No se cree, en rigor, lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será. Creer el cristiano en la resurrección de Cristo... es creer que resucitará él un día por la gracia de Cristo" (T. II, 901).

De la concepción de la fe como esperanza pasa Unamuno a descubrir su carácter amoroso en el sentido de entrega a una persona. Se confía en la persona, y se espera en la promesa de la persona. "La fe supone un elemento personal objetivo. Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo. Este elemento personal, o religioso, en la fe es evidente" (T. II, 898). Dentro de la concepción unamuniana de la fe, esencialmente vitalista, es éste un paso de capital importancia. Es, por así decirlo, la irrupción del amor en el egoísmo, bien que también la brecha de la duda, como veremos más adelante. El elemento personal da a la fe su carácter afectivo, sobre todo con relación a la esperanza. "El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea" (T. II, 909). Ante la experiencia del amor, la realidad de la fe es incuestionable. Apenas habría quien fuese capaz de sacrificar su vida por mantener una verdad científica, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida. Muchos, en cambio, han perdido la vida por mantener su fe religiosa. El mártir es el que hace la fe, más que la fe al mártir. El mártir, testificando la fe, la hace. Pues la fe no tanto es el reconocimiento de una verdad teórica, cuanto un movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida (Cf. T. II, 902). La fe, en último término, no se concibe sino en función del amor. El amor de Dios es el anhelo de persistencia, de eternidad, de divinidad. "Creer en Dios es amarle" (*Ibid.*, 903), y amarle es esperar en él con fe viva. El amor a Dios, que es nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en él (Cf. *Ibid.*, 909). De esta suerte, la fe, la esperanza y la caridad, forman un círculo cerrado, cuyo centro es la vida, la que nunca acaba. Y la exigencia última del amor es la obediencia. El creyente obedece a la instancia del amor (Cf. *Ibid.*, 899).

LA FE: CREACION Y VOLUNTAD

Un nuevo aspecto típicamente unamuniano de la esencia de la fe es la consideración de ésta como creación de la voluntad. Creer es

crear lo que se cree. Esta singular idea debió de surgir en Unamuno a raíz de la crisis de 1897. En *Nicodemo el fariseo* dice: "Porque no consiste tanto la fe, señores, en creer lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea" (O. C. IV, 16). Esta concepción es definitiva en Unamuno, pues, a partir de aquí, la repite con suma frecuencia en sus obras [188]. Mas, ¿qué significa esto de que la fe crea, y que creer es crear? Sánchez Barbudo despacha pronto la cuestión diciendo que no es más que "humorada trágica", "una afirmación quijotesca", "arbitrariedad y truco" [189]. Pero esto es no tomar la cuestión en serio, sino ahorrarse la molestia de investigar el pensamiento de Unamuno, limitándose a criticarlo. Mas, como a nosotros nos parece esta tesis unamuniana de capital importancia, vamos a esforzarnos por analizar qué puesto le corresponde en el conjunto del pensamiento de su autor. La crítica sólo se justifica como conclusión del análisis.

En páginas anteriores hemos expuesto el íntimo sentido vital de la fe según Unamuno; allí veíamos cómo en última instancia creer era, en su raíz psicológica, sentirse vital, sentir el desbordamiento de la propia vitalidad. Por esto creer, antes que querer, es poder, porque la fe es ante todo "don vital". Ahora bien, la vida originariamente es conciencia, conciencia de sí mismo. De donde la fe viene a ser viva sensación de la propia conciencia de vivir, conciencia de la propia energía en plenitud. La fe es conciencia. Mas, ¿qué decíamos que era la conciencia? El primer postulado ontológico, una realidad primaria incuestionable, consistente en la autopercepción, que es como una creación de sí mismo en el interior [190]. Por otra parte, es la conciencia como la célula generatriz del universo, pues el universo se crea en la conciencia, en cada conciencia, y Dios es asimismo creación de la conciencia y conciencia universal. Vemos, pues, cómo Unamuno parte de un apriorismo subjetivista y creacionista. El principio de todo es una auto-creación.

Mas, no sólo considerada la fe como vida y conciencia vamos al concepto de auto-creación, sino también considerada como esperanza.

---

188 Por manera semejante comienza el ensayo *La fe* (T. I, 259), y el cap. IX de *Del sentimiento...* (T. II, 897).

189 Cf. SÁNCHEZ BARBUDO, *Op. cit.*, págs. 69, 71-72.

190 Cf. supra: "La conciencia de existencia" (pp. 73 ss.).

El íntimo sentido psicológico de la esperanza, como apropiación subjetiva anticipada del τέλος futuro, nos hace igualmente evocar la idea de creación. La fe, sustancia subjetiva de la esperanza por asimilación personal del objeto, supone una creación interior subjetiva del mismo objeto. Bajo todos estos supuestos, afirmar que la fe crea su objeto, no es ni ocurrencia ni despropósito dentro del sistema unamuniano.

Esta interpretación la vemos también confirmada en el ensayo *Nicodemo el fariseo,* donde dice Unamuno expresamente: "No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero?" Esta es la obsesión constante de Unamuno, el fin del universo y de la conciencia. Ante este problema, sin solución viable para él, recurre a la voluntad creadora de una finalidad práctica. Y éste es, ni más ni menos, el sentido de la fe y de la concepción de ella como creación.

La creación de la fe, creación de la fantasía, es la creación del sentido humano del universo, es decir, del sentido de la conciencia. "¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. Cuando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá." Y seguidamente añade la conclusión rigurosa: "Porque no consiste tanto la fe, señores, en creer lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea" (O. C. IV, 16). Es decir, sólo por la fe tiene sentido el todo. Ahora bien, este sentido es ante todo sentido vital, pues la fe crea para hacer vivir, y la vida es ciega; por eso es la fe crear lo que no vemos, aquello de que vivimos, "crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital". He aquí el íntimo sentido de la fe unamuniana: vivir. "Esto es fe viva, porque la vida es continua creación" (T. I, 259). La fe es creación de vida [191].

---

191 "De esta manera se comprende por qué Unamuno ataca con tanta vehemencia la llamada fe implícita o fe del carbonero, que ignora lo que cree y cree lo que ignora; porque la fe no es creer por la autoridad de otro, sino crear en fuerza de la propia voluntad, que es lo que caracteriza al hombre en su pleno desarrollo" (M. OROMÍ, *Op. cit.*, págs. 123-124).

Unamuno combate los dogmas, no sólo por ser formulaciones de la razón, sino ante todo por ser lo objetivo que exige ser valorado en sí, y no ya tan sólo en función de la propia subjetividad. La obstinación de Unamuno está en no querer ver la realidad de Dios y del mundo de la fe como el "en sí" que exige del hombre tributo de adoración y rendimiento. Por esto la fe en que cree, la fe que crea, es la de su propia conciencia viva de divinidad. En la otra, en la objetiva, no ve más que "un acto de sumisión a una potencia terrena", "una mundanización de la fe" (Cf. T. I, 265) [192]. Creer con fe viva significa para Unamuno "hundirse en otro mundo" y, "rompiendo la costra de la letra", descender "al espíritu, quebrantando el dogma", a fin de ir a la fe pura (O. C. IV, 26). El antidogmatismo de Unamuno se empareja con aquella fobia suya por las ideas; es sinónimo de su ideoclastia. Y así como en el ensayo *La ideocracia* aboga por la demolición de las ideas en servicio de la verdad vital, así también aquí proclama la abolición de la fe dogmática en bien de la fe pística, fe de creación de vida. "¡Nada de dogma, fe viva, la fe que crea y destruye dogmas; menos lógica y más vida; menos ideas y más espíritu...! La fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto, sino entrega de la confianza y del corazón a una persona, para el cristiano a la persona histórica de Cristo. Tal es mi tesis, en el fondo una tesis luterana" (T. II, 60).

Expuesta la concepción unamuniana de la fe como creación de vida, es preciso estudiemos el acto voluntarístico que produce tal creación, pues la fe es creación de la voluntad. Para esto tenemos que partir ante todo de la sustitución de lo objetivo por lo subjetivo, no de la apropiación subjetiva de lo objetivo, en que se funda la problemática de Kierkegaard. Unamuno dice que "lo que llamamos espíritu" le parece "mucho más material que lo que llamamos mate-

192 Sánchez Barbudo nota acertadamente que Unamuno no tenía en cuenta que, además de la fe implícita y dogmática, pudiese haber otra forma de fe viva, consistente en algo más que el anhelo: la "alta esperanza de algo que se desea apasionadamente, sí, pero en cuya existencia real en verdad se cree. Fe que supone la existencia de Dios fuera y por encima de nosotros, y no sólo dentro de nuestro corazón". Kierkegaard "no negaba la existencia de aquello en que quería creer". La subjetividad de la verdad se refiere en él a la forma de apropiación (Cf. *Op. cit.*, págs. 71, 72).

ria". La materialidad del espíritu consiste para él en la vitalidad: "A mi alma la siento más de bulto que a mi cuerpo". Partiendo de aquí, sería el sentimiento del propio espíritu la más sólida base de las creaciones de la fe. Mas este espíritu que Unamuno palpa materialmente, no es en su concepción una sustancia de tipo objetivo, sino la misma subjetividad íntimamente percibida y sentida. Por esto no es posible cimentar la fe sobre lo objetivo, guardando la correlación de sustancia-objeto = dogma-objeto, así como tampoco se cree con el espíritu sustancial objetivo, sino con la sustancia del espíritu subjetivo. Luego la potencia productora y conservadora de la fe ha de ser la voluntad, en que, por así decirlo, se personifica la vida. La fe no se funda en lo objetivo, racional o razonable, sino en lo subjetivo volitivo. Creer es crear en virtud de la voluntad. Creer es querer [193]. "La fe no es en su esencia sino cosa de voluntad, no de razón, como creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya. Y así creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal" (T. II, 833) [194].

Esta radical afirmación de lo volitivo lleva a Unamuno a hipostatizarlo. La fe es el mismo querer. "Si existe un Dios, es el Querer que quiere perpetuarse en el Universo y manifestarse en él." Y así es también el querer nuestra propia vida y sustancia (Cf. T. I, 583). Con esto estamos tocando el núcleo de todo el pensamiento de Unamuno, en que el supremo acto volitivo, un acto desesperado, pretende ser creación de su propia sustancia, es decir, pura posición [195]. Esta posi-

---

193 En el ensayo *Plenitud de plenitudes* escribe Unamuno: "Uno de esos hombres que han perdido el sentimiento de contacto de su propio espíritu, me preguntó una vez: "¿Y en qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inacabable?" Y hube de contestarle: En que lo quiero, en que quiero persistir" (T. I, 573).

194 Posiblemente proyecta Unamuno sobre Kierkegaard esta idea de la fe como voluntad, al subrayar en las obras en danés estas frases: "Un suspiro basta [para ir a Cristo]; si por él suspiras, es que vas ya a él" (XII, 18). "La fe es un prodigio, y, con todo, no hay hombre que esté excluido de ella; pues la pasión es el vínculo unificador de toda vida humana, y la fe es una pasión" (III, 116). No cabe duda de que Unamuno identifica el concepto kierkegaardiano de pasión con el suyo de voluntad.

195 En el mismo sentido se expresa C. Calvetti, bien que sin exprimir del todo este aspecto: "L'atto di fede diventa la espressione di un feroce atto di

ción es concretamente la conciencia, que es el sí mismo y Dios juntamente, el Universo, afirmándose en el acto de fe-conciencia [196]. La conciencia es por la fe efección de sí misma y de Dios, toda vez que es conciencia del Universo. Así se explica por qué Unamuno dice que la fe no tanto es cosa de la voluntad, cuanto "la voluntad misma, la voluntad de no morir" (T. II, 902) [197]. Ahora bien, nosotros sabemos por otra parte que precisamente la voluntad de no morir, el conato por permanecer en la existencia, constituyen la esencia del ser, la sustancia de la conciencia. Luego la fe es la conciencia. Unamuno no llama expresamente conciencia a esta fe-voluntad, pero anda buscándole nombre. Se da cuenta de que esta potencia efectiva y eficiente que es la fe, se diferencia de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento, y así reconoce que se da el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea crear. Ahora bien: "ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe" (T. II, 902). Luego la fe es la primera potencia del hombre, su "poder creador" *(Ibid.)*. Sólo la mayor afinidad que presenta este poder con la voluntad es la causa de que lo presentemos en forma volitiva. Nosotros, interpretando a Unamuno, queremos llamarle *fe-conciencia*. Unamuno prosigue diciendo que la fe es "flor de la voluntad", siendo su oficio crear (Cf. *Ibid.*, 903).

Fuera de todo lo fantástico que contiene toda esta concepción de Unamuno, un acierto, sin embargo, se descubre en ella: que el creer ha de ser algo distinto del sentir, del conocer y del querer, no obstante la semejanza y casi identidad que hay entre el creer y el querer, y que por tanto se requiere una potencia adecuada, distinta de todas

---

volontà che... afferma la suprema esigenza di postulare la divina realtà, la quale... deve continuamente essere creata dalla nostra fede" (*Op. cit.*, pág. 99).

196 La noción de conciencia como creación del universo se halla ya en *En torno al casticismo:* "El Universo todo es un tejido de hechos en el mar de lo indistinto... que se refleja en el cielo inmenso de nuestra mente..." "El conjunto de todos estos mundos, el universo mental, forma la conciencia... el hondo sentimiento de nuestra personalidad" (Cf. *La casta histórica,* T. I, 68-70).

197 "La fede come volontà di non morire diventa il nuovo organo della metafisica unamuniana, creatore del suo stesso oggetto, come e soprattutto della persistenza. In altre parole: *credere è creare nel senso che è volontà di esistenza dei suoi stessi oggetti*" (C. CALVETTI, *Op. cit.*, pág. 74).

las demás. En esta misma diferencia del creer, en relación con todos los demás actos humanos naturales, se funda la teología para construir todo el edificio de la sobrenaturalidad. Por ser el creer un acto sobrenatural, exige el órgano o potencia de la sobrenaturalidad, la cual, al no ser debida a la naturaleza, exige ser creada y sobreañadida a ella. De esta suerte es cierto —bien que sólo partiendo de la sobrenaturalidad— que la fe, no sólo como potencia de creer, sino también como acto, es creación del hombre, pero del hombre que antes ha sido recreado. Semejante a éste es el punto de partida de la teología de la fe en Kierkegaard, como vimos en su lugar. Unamuno anda por este terreno como ciego a tientas; incluso cita este hermoso pasaje de San Agustín: "Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me diste..." (*Conf.*, lib. 1, c. 1). El don de la fe es la recreación, sólo mediante la cual el hombre es capaz de creer o, para hablar con Unamuno, crear la fe. Mas he aquí que Unamuno se anticipa al don sobrenatural de la fe. Junto a la cita de San Agustín, escribe: "Y la fe en Dios consiste en crear a Dios. Y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros... El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza" (T. II, 903). Esta fusión de conceptos antitéticos, no paradójicos [198], que en parte podrían ser verdaderos, más bien es una asimilación del concepto agustiniano de fe al unamuniano, que no viceversa. La intención de Unamuno va a fundir a Dios y al hombre en una única realidad. Esta es por lo menos su idea dominante (Cf. 904). La creación de la fe es concretamente el punto de fusión.

Mas ahora, prescindiendo de aquello en que la creación de la fe supera al acto volitivo, es preciso que volvamos a estudiar qué significa el célebre *querer creer* de Unamuno. ¿Es tan sólo el anhelo de fe? ¿Es ya la fe misma?

---

198 C. Calvetti llama en esta ocasión paradójico a lo antitético, sin reparar en la diferencia (Cf. *Op. cit.*, pág. 75).

Tal vez el único texto claro, e incluso ortodoxo, sobre este punto sea uno del *Diario,* transcrito por Moeller, y que, dada su importancia, vamos a reproducir aquí.

"¿De dónde viene el querer creer? Si viene de Dios y de su gracia, abandonándonos a ese santo deseo hallaremos gracia para orar y pedirle que nos conceda fe, y El nos hará la gracia de dárnosla. Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar, y con la oración logramos la gracia de creer. Me complazco en creerlo así, y, al creerlo así, ¿no es, Señor, que creo ya en Ti?" (*D.* III, 29).

Según este texto, el *querer creer* es prácticamente creer en virtud de la gracia que lleva a feliz término la inclinación de la voluntad. Queriendo el hombre creer, y teniendo la gracia de creer, el acto de fe es infalible, pues no hay nada que pueda impedirlo. No creemos adecuado hablar aquí, y tampoco en relación con otros lugares, de un *querer creer* en sentido antropológico como contradistinto del *creer* en sentido teologal, según se expresa Moeller [199]. Pues, fuera de que en Unamuno es difícil e imposible distinguir lo antropológico de lo teologal —si es que esto último se da en él en sentido estricto—, el creer, en absoluto, implica siempre el querer. Creer es en sí querer, y más aún crear, según queda explicado. Según el texto del *Diario,* el *querer creer* es la fe *in fieri* mediante la gracia, es decir, es ya prácticamente fe. No obstante, la diferencia entre el *querer creer* y el *creer* surge, no entre el plano antropológico (conato natural) y el teológico (gracia de creer y fe sobrenatural), sino entre la voluntad y la razón como potencias antitéticas. Ambas cosas, el *querer creer* y el *creer,* no aparecen idénticas vistas desde la voluntad y desde la razón, respectivamente. Desde la voluntad, el *creer* es el querer (teológica o antropológicamente es lo mismo), y se identifica con el crear. La fe, queriendo, crea. Desde la razón, el *creer* no es el querer, sino lo irracional y absurdo. La razón no conoce el *creer;* por esto ni crea. La razón mata. El *querer creer* es desde la razón el intento de racionalización del *creer,* y por ende la destrucción del mismo, así como también su afirmación en virtud de la antítesis. Es decir, que el *querer creer* y el *creer* o crear sólo por la relación con estas dos potencias son contradistintos. Si Unamuno llega a la conclusión de que la única fe

199 Cf. *Op. cit.,* pág. 109, n. 30.

posible es el *querer creer,* esto es sólo para el intelectual en cuanto intelectual. De lo contrario, todo cuanto hasta ahora hemos dicho sobre la fe de voluntad y creación carecería de sentido. Precisamente en el pasaje en que Unamuno afirma con mayor énfasis la fe como voluntad y creación, hace la advertencia siguiente: "Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello" (T. II, 903). Esta frase, si ha de tener algún sentido, solamente puede referirse al intento de la razón de llegar a comprender lo que sólo es creación de la voluntad. Sin embargo, tampoco entendemos cómo ello pueda ser comienzo de la fe, a no ser que lo entendamos en el mismo sentido en que habla en el *Diario,* el único sentido recto, por cierto. Con todo, en *La agonía del Cristianismo* vemos cómo la duda racional es la causa de que el *querer creer* no sea propiamente el *creer* (T. I, 1006), pues "la voluntad de creer", la *will to believe* de W. James, es la única fe posible en el hombre de razón clara y de sentido de la objetividad (Cf. T. I, 1005). Sin embargo, el hombre de voluntad y de sentido de la subjetividad vive de aquella fe que es creación de su conciencia.

FE, GRACIA Y RENACIMIENTO

Mas, ¿cómo se compagina esta fe con aquella que es hija de la gracia mediante el renacimiento. ¿En qué sentido se puede afirmar que en la concepción unamuniana de la fe entren la gracia y el renacimiento como factores determinantes?

El texto clave de esta difícil cuestión lo encontramos en *Nicodemo el fariseo.* La importancia del texto exige lo citemos con suficiente amplitud.

"¿Cómo —se dice Nicodemo— he de poder cambiar ahora y renovarme y hacerme hombre nuevo? Débome a mi pasado; aún más, no soy sino el resultado de mi vida. No cabe desandar lo andado, ni puedo ser ya de otro modo que como he venido a ser. ¿Que sin fe no he de salvarme? Pero la fe no es voluntaria; se debe a gracia, y si no la tengo, ¿qué hacer? Menester me sería hacerme otro; pero entonces no sería ya yo... Según soy, veo y juzgo mi estado íntimo; es este mismo estado el que a sí propio se juzga, ¿cómo cambiar?

¡Nacer de nuevo! Sólo naciendo otra vez para ser otro, no ya yo, podría ver el reino de Dios; pero no lo vería yo, sino el otro... ¡Cuánto absurdo!" (O. C. IV, 20).

Este texto en realidad no es más que el planteamiento del problema de la gracia y del renacimiento. Para mayor claridad, vamos a deslindar los campos, tratando primero el problema de la gracia de creer, y segundo el del renacimiento.

Lo primero que puede aquí haber sorprendido es esta frase: "Pero la fe no es voluntaria; se debe a gracia, y si no la tengo, ¿qué hacer?"

Hasta ahora hemos estado afirmando que la fe es voluntad y creación, y ahora se dice que no es voluntad y que se debe a gracia, es decir, que es una recreación. Parece ser, pues, que esta frase nos obliga a considerar todo el problema unamuniano de la fe desde el plano sobrenatural [200]. Tal debió de ser la impresión que recibió Zubizarreta de su lectura [201]. No obstante, no hay que dejarse alucinar. La trascendencia de la frase no es tal que por sí sola *obligue* a revisar los estudios dedicados al tema de la fe unamuniana, como pretende el mencionado crítico. Ante todo, no hay que olvidar que Unamuno escribió este ensayo a raíz de la crisis de 1897, época en que sus concepciones filosóficas pasaron por una especie de fase de deshielo. Unamuno debió de sentir entonces (lo testifica el *Diario)* como si la costra del alma se le derritiera. Este derretimiento del hombre externo dio ocasión a que el interno se expresase a veces de forma inusitada. Pero esto no significa, ni una evolución, ni mucho menos una maduración del pensamiento de Unamuno, el cual, pasada la crisis, siguió sus propios caminos. Fuera de esto, la citada frase lo único que afirma es la imposibilidad de creer supuesto el defecto o ausencia de la gracia; es decir, que no sirve el *querer creer* si falta la gracia. Pero, querer creer ¿en qué?

Seguramente que Unamuno está pensando en la fe dogmática exclusivamente, aquella que es incapaz de comprender, no obstante sus esfuerzos, y que, con todo, se le impone so pena de condenación.

---

200 Más explícito aún, en tal caso, sería el texto del *Diario,* ya citado (*D.* III, 29), en que afirma que el mismo *querer creer* es ya gracia, viene de la gracia.

201 Cf. A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas...,* pág. 144, n. 54.

Esta fe que por el momento Unamuno está intentando aceptar, es la que dice no ser voluntaria, pues él, por voluntad, o mejor dicho, por decisión racional (acto imperado), no puede admitir interiormente aquello que no puede entender. Admite no obstante que puede ser aceptada por gracia, cosa que, por lo demás, tampoco comprende, pues le parece absurdo, además de que cree que esa gracia él no la tiene. Ahora bien, esta fe no voluntaria, para cuya adquisición se admite la gracia como posibilidad en el sujeto, no tiene nada que ver con el auténtico concepto de fe unamuniana, que es una fe global (antropológico-teológica), esencialmente vitalista y voluntarista. Es imposible que una mera frase incidental, inspirada incluso en una circunstancia anormal, represente algo decisivo dentro de la concepción total de un autor. Y la típica fe unamuniana no es, en último término, sino el anhelo de lo imposible, la vida plena: "La fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena" (T. I, 260). No, fundado en el análisis del texto del *Nicodemo,* pero sí en la comprensión de la fe unamuniana tal cual es, escribe M. Oromí: "La fe natural, por la cual creemos o creamos la sustancialidad propia y de todas las cosas mundanas, no se distingue de la fe religiosa, por la que creemos o creamos a Dios; antes bien, puede llamarse en su conjunto fe religiosa, porque tiene como fin principal la inmortalidad del alma, que para el autor es el principio, fin y fundamento de toda religión" [202]. Por manera semejante se expresa C. Calvetti en diferentes lugares [203]. Mas no olvidemos que esta fe religiosa unamuniana es distinta de la fe dogmática, fe eclesiástica según la mente de Unamuno. A esta fe dogmática se refiere siempre que hace alusión a la gracia. En torno a esta fe se desarrolla la lucha entre la razón y la voluntad, y por esto, decíamos, *querer creer* no es *creer;* mas también en torno a la fe vital (fe unamuniana) se libra un combate: el de la vida contra la muerte, el corazón contra la cabeza, la biótica contra la lógica. Pero de esto hablaremos luego. El verdadero valor que en la mente de Unamuno representa el concepto de gracia, se pone de manifiesto en el mismo ensayo *Nicodemo el fariseo* al explicar su autor en qué consiste el renacer, pues la gracia exige renacimiento a la vez

202 M. Oromí, *Op. cit.,* pág. 125.
203 C. Calvetti, *Op. cit.,* págs. 51, 78, 80, 88.

que lo supone. El concepto de gracia será correlativo al de renacimiento, como veremos seguidamente.

Este texto que acabamos de analizar halla un eco prolongado en *La agonía del Cristianismo,* sobre todo en el célebre capítulo "La fe pascaliana". También aquí, lo mismo que en el *Nicodemo,* se pone gravemente en cuestión la realidad y eficacia de la gracia y del orden sobrenatural. Este orden, lejos de representar, como en Kierkegaard, el mundo transreal en que la fe revelada tiene plenitud y sentido (sin olvidar que la existencia humana está íntegramente transvasada a ese orden y a ese mundo), parece no significar en Unamuno sino una invención en fuerza del empeño de dar consistencia a los "conocimientos del corazón". A esto iba enderezado todo el esfuerzo pascaliano por "crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural". Mas Unamuno duda de que Pascal estuviese convencido de la "realidad objetiva de esa sobrenaturaleza". Y dice que no estaba convencido, sino "persuadido tal vez. Y se sermoneaba a sí mismo" (T. I, 1006). Todo lo cual manifiesta que Unamuno, nunca curado en realidad de aquel su racionalismo (positivismo) juvenil, no acierta a dar realidad verdadera sino a lo que inmediatamente palpa, siente o entiende; ese salto al mundo de la fe —de la religiosa *sensu stricto,* que exige del hombre tributo de adoración—, no lo da Unamuno jamás. Cierto que no concibe posible la fe (dogmática) sin gracia; pero, "¿y qué es eso de gracia? Otra trágica escapatoria" (T. I, 1007). Ante esta miopía de Unamuno para descubrir y apreciar el mundo sobrenatural, nos preguntamos con qué ánimo o intención leería al teólogo danés, el cual no da un paso sin suponer la "condición" (gracia), la presencia del eterno Maestro en el tiempo (Revelación), y la transformación de la existencia (renacimiento).

Otra curiosa interpretación de la fe de gracia o dogmática nos ofrece Unamuno en el cap. VI de *La agonía...* Se trata de una asimilación del *querer creer* y el *creer* a la virilidad y a la feminidad respectivamente. El "quiero creer" "representa el momento de la virilidad, el del libre albedrío"; esto es también las "ganas de creer". Sin embargo, esta voluntad y gana es impotente. Es el *servum arbitrium* de Lutero (Cf. T. I, 985). Incluso la gana, el "apetito de Dios", cuando no viene de la gracia, es manifestación de la "voluntad de la carne", pues el apetito de Dios no es siempre según Dios (Cf. T. I,

980-981). Esta fe de virilidad es la única posible al intelectual [204]; pues, si bien el humano arbitrio es libre en orden al *querer*, no obstante es esclavo en orden al *creer* de hecho. Virilmente, esto es, racionalmente, sólo es posible *querer creer;* la voluntad trabada ante la realidad sobrenatural. El *creer*, en cambio, representa la feminidad, que, sintiéndose débil, recibe el sustento de la gracia. Según esto, concluye Unamuno: "La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina y producida por el libre albedrío". "La fe proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril." La feminidad de gracia la ve Unamuno simbolizada en la Virgen María (Cf. T. I, 895).

Como se ve, todos estos textos no dicen ni más ni menos que aquel otro del *Nicodemo*. El alcance que tienen no es otro que el ya explicado. Se trata de una imposibilidad de acceso al mundo de la sobrenaturaleza, pues la voluntad, por una parte, es impotente, y la razón, por otra, ciega y aviesa. Dado que el mundo sobrenatural sea accesible mediante la gracia, ésta no pasa de ser una mera hipótesis [205]. La única fe dogmática posible es el *querer creer*, es decir, la imposibilidad del *creer*, pues la voluntad sola es impotente y el albedrío, esclavo.

Siendo la gracia correlativa al renacimiento, debemos ver ahora cómo concibe éste Unamuno. La gracia exige hacerse otro, nacer de nuevo, o mejor dicho, lo causa. Mas, ¿cómo es esto posible, si uno es ya lo que es? (Cf. O. C. IV, 20). Este es el problema del renacimiento, que cristianamente se resuelve por la regeneración *in novam creaturam;* pero esta nueva criatura no existía antes, sino que nace de Dios sobrenaturalmente por la infusión del don del Espíritu. Veamos qué solución da Unamuno.

La dificultad de comprender el sentido del renacimiento se funda, según Unamuno, en no reparar en que en cada individuo humano

---

204 Cf. M. OROMÍ, *Op. cit.*, págs. 127-128.

205 En este punto compartimos la opinión de C. Calvetti, quien, comentando estos textos, dice que el recurso a la gracia, "anzichè una reale convinzione della necessità della grazia quale condizione dell'atto di fede, risulta una affermazione assolutamente marginale, essenzialmente ingiustificata e contrastante con lo spirito del saggio sopracitato e presentato in appendice al volume stesso" (*Op. cit.*, pág. 73).

habitan dos hombres, el temporal y el eterno, el carnal y el espiritual, el que hace el bien y el que es bueno. Porque una cosa es hacer el bien, y otra es ser, además, bueno (Cf. *Ibid.*, 22). Esta doble naturaleza dentro del hombre es un hecho natural, "porque toda cosa conocible es un *hecho (factum)*, algo que se ha hecho". Sin embargo, es un hecho soterrado en el abismo indistinto de la mente que es la ignorancia [206]. Pues, "desde nuestro nacimiento carnal..., desde que nuestro espíritu, embrión entonces, fue puesto en la matriz del mundo..., recibimos del mundo, como de placenta, capas que nos van envolviendo..., y a la vez va creciendo, con crecimiento interno, aquel espiritual embrión, pugnando por desplegar en sí vida..." El crecimiento de dentro afuera nos viene de Dios, que habita en nosotros; el de fuera adentro nos viene de las capas de aluvión que el mundo deposita en torno a nuestro núcleo eterno. Mas aun así y todo, las eternas honduras de nuestra alma comunícanse con la hondura eterna de la creación que nos rodea, con Dios en quien somos, nos movemos y vivimos. La revelación de Dios en la propia conciencia es revelación de la conciencia eterna (Cf. *Ibid.*, 23) [207]. Ahora bien, renacer significa nacer de este núcleo eterno y divino, destruyendo toda esa costra sucia con que el aluvión del mundo y de la carne soterró al espíritu.

---

206 Cf. *En torno al casticismo*, T. I, 70.

207 ¿Es posible interpretar estas ideas de Unamuno en otro sentido que no sea el panteísta? Creemos que no, y no dudamos de que este "espíritu" es la misma idea hegeliana del espíritu universal, que Unamuno sitúa en los abismos de la creación viva. Sumamente acertadas encontramos a este respecto las siguientes observaciones de V. Marrero: "Lo peculiar de la visión unamuniana es hacer de la gravitación física la imagen fundamental de una visión espiritual..., del descendimiento un principio central. Lo importante, entonces, parece que viene siempre de abajo y no de arriba... Lo de arriba mira con envidia a lo de abajo..." (*Op. cit.*, págs. 134-135). "Tiene el sentido de lo cósmico y del paisaje. Por ello, tal vez sus sentidos están afinados para el mundo del mito" (*Ibid.*, 137-138). "Unamuno... siente morriña de la eternidad, pero de esa eternidad que dura por *debajo de la historia*; de lo que no vive, sino que vivifica" (*Ibid.*, 139). "Llega hasta a confundir eternidad con naturaleza, al espíritu con lo telúrico" (*Ibid.*, 141). No obstante, si bien esta concepción unamuniana no es aplicable al mundo de la fe y de la Revelación, al que más bien es contraria, responde plenamente a la concepción psicológica de lo vital como "fondo óntico" de las diversas manifestaciones de la vida de la persona (Cf. PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, München 1954, S. 80 ff.).

Pues, "lo que en ti nació de espíritu, espíritu es". No te maravilles, por tanto, de que te diga el Maestro que te es necesario nacer otra vez (Cf. *Ibid.*, 24). Aquellos que en el propio mundo interior se hunden, buscando el espíritu, éstos sí que entienden cómo se hace aquello (Cf. *Ibid.*, 26).

He aquí la concepción unamuniana del renacimiento. Es exactamente aquella concepción socrática, según la cual, la verdad y el bien habitan en el fondo del individuo, siendo tan sólo necesario que sean excitados. Asimismo Hegel, recogiendo la concepción socrático-platónica, afirmó que nada viene de fuera, estando todo contenido en la naturaleza del espíritu. Contra esta concepción enfila Kierkegaard su poderosa dialéctica, afirmando la necesidad de una transformación radical del espíritu, el cual, sin ella, es positiva falsedad: pecado. Y aquí tiene lugar la importancia decisiva del *momento* como irrupción de lo eterno en lo temporal. La nueva categoría existencial que de aquí se origina es el *renacimiento*. La distancia entre Unamuno y Kierkegaard es en este punto diametral [208].

Situado el sentido del renacimiento en el regreso al fondo natural humano primigenio —al que también se le llama espíritu—, a la hondura misma eterna de la creación, fácilmente se comprende por qué Unamuno hace consistir la fe en el retorno a la infancia, y más aún, a las raíces inconscientes de nuestra vida consciente, a lo maternal, a lo telúrico. "Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad..., no para la Historia" (T. I, 260). Sin embargo, esta eternidad, que para Kierkegaard es solamente el τέλος futuro —pues la Revelación clausura la puerta del retorno a la eternidad de la preexistencia—, implica también en Unamuno la per-

208 En las obras de Kierkegaard de la biblioteca de Unamuno encontramos subrayados dos pasajes referentes al renacimiento, que nos dan la impresión de haber sido entendidos por Unamuno aisladamente, según su propio pensamiento, y no en el conjunto del de Kierkegaard. Helos aquí: "Incluso en la doctrina de la transmigración de las almas hay sentido; pero nacer con su segunda naturaleza, una segunda naturaleza que, no obstante, guarda relación con un hecho histórico dado en el tiempo, esto es un verdadero *non plus ultra* de locura" (IV, 259). Unamuno escribe aquí al margen con tres rayas: "¡Nacer cristiano!" El segundo pasaje es como sigue: "Sólo las naturalezas más vulgares se olvidan de sí mismas y se hacen otra cosa nueva" (III, 94). Esta última es una idea frecuentemente repetida por Unamuno.

petuidad hacia atrás, hacia el pasado de la preexistencia [209]. Kierkegaard dijo que el paganismo había sido la infancia de la humanidad, y su refugio, el retorno a la preexistencia; el cristianismo, en cambio, la plenitud, y su meta, la conquista de la eternidad futura. Mas Unamuno resucita el paganismo soñando en la fe de niño que le ponga al abrigo de la historia y le devuelva el calor del regazo maternal. Este anhelo no sólo se dio en Unamuno en el ocaso de su vida, pues lo alimentó ya desde los albores de ella y en su plenitud. En el *Nicodemo* escribe estas líneas llenas de mítico sentimiento: "En esos momentos de obstinada lucha interior, cuando bajo las pavesas de lo racional me levantaba el corazón la sustancia de las cosas que se esperan, en esos momentos de solemne crisis, para afirmar mi personalidad sobre la personalidad de la civilización cristiana en que vivimos, y de que vivimos, resucité mi niñez sumergiéndome en la niñez del espíritu de nuestra cultura. ¿Cómo? Buscando en mí mi corazón de niño y yendo con él a mamar la leche que nos hizo hombres, a oir la voz de nuestra niñez social, la voz del Evangelio" (O. C. IV, 18).

Convencido Unamuno de que la fe es inasequible en la historia (por desconocer su sentido trans-histórico revelado), quiere buscarla en la intra-historia, donde tiene sus fuentes la vida. Por esto anhela retornar a sus abismos para encontrar allí entrañas maternales, santa inconciencia de divinidad, fe de infancia. Pues es el niño quien en nosotros cree, y conviene hacerse niño para entrar en el reino de los cielos. El encuentro del hombre con su niñez es el encuentro con su propia eternidad interior que es descubrimiento del padre, de la filia-

---

209 Este es ante todo el sentido de la "morriña de eternidad" que Unamuno experimenta, cosa muy distinta del anhelo de San Pablo por llegar a la casa del Padre (*II Cor.*, 5, 1-9). En *Cómo se hace una novela* se encuentra este pasaje altamente revelador: "¿No hay acaso un sentido oscuro de perpetuidad hacia el pasado, de preexistencia, junto al sentido de perpetuidad hacia el futuro, de per-existencia o sobre-existencia? Y así se explicaría que entre los indios, pueblo infantil, filial, haya, más que la creencia, la vivencia, la experiencia íntima de una vida... prenatal, como entre nosotros, los occidentales, hay la creencia... en una vida tras la muerte... Y he aquí por qué cuando me pongo a soñar en una experiencia mística a contratiempo, o mejor a arredrotiempo, le llamo al morir desnacer y la muerte es otro parto" (págs. 136-137). Cf. *La agonía del Cristianismo* (T. I, 951-952), donde aparecen las mismas ideas.

lidad (Cf. *Cómo se hace una novela*, págs. 132-134). Mas al padre sólo se llega a través de la madre, ya que este padre es "Aquel en quien somos, nos movemos y vivimos": el transfondo de la eterna creación que por la madre se desborda en ríos de leche de vida. En la convulsión de su "desnacimiento", Unamuno se arroja en los brazos de la mujer, de la madre, buscando la santa inconciencia divina de eternidad, la fe salvadora. "Unamuno sentía que la sencilla y honda fe de Concha... era suya, que en algún modo le pertenecía. En la fe de Concha encontraba su seguridad religiosa" [210].

Hasta aquí llega el ensueño mitológico de la fe unamuniana. Esta es el mito de la vida, no el renacimiento sobrenatural, ni la nueva conciencia de existencia, paradoja absoluta según Kierkegaard.

Razón y fe

Nuestra tarea actual consiste en ver si se da una relación entre la razón y la fe, y cuál es la forma de esa relación. Concretamente, el término de la relación habría de ser el conocimiento, pues la razón es la potencia cognoscitiva natural, y la fe es una forma de conocimiento, o por lo menos supone un conocimiento. Son, por tanto, estos tres conceptos: razón, fe y conocimiento, los que en el presente párrafo han de ocuparnos. Por lo demás, este párrafo guarda un exacto paralelismo con el análogo dedicado a Kierkegaard.

La razón es para Unamuno una potencia esencialmente matemática, discursiva, materialista, que se ejerce exclusivamente sobre lo racional y objetivo. En este sentido es la antítesis de la subjetividad, del espíritu, de la vida. Ciertamente la razón es un producto de la vida, y como tal, es potencia al servicio de ella; su función esencial es el conocimiento práctico. Sin embargo, desgajada del tronco vital y convertida en potencia del conocimiento teórico, viene a ser la antítesis de la vida. Este es el dogma fundamental de Unamuno, y en él funda toda su dialéctica existencial [211].

---

210 A. Zubizarreta, *Unamuno en su "Nivola"*, pág. 263. Cf. L. S. Granjel, *Op. cit.*, 328 sigs.

211 Cf. supra: "El concepto de razón" (pp. 279 ss.).

La fe unamuniana es el símbolo y la síntesis de la vida. El ansia de vida perdurable es la que nos lleva a creer en ésta; por la fe creamos la inmortalidad. Esto es de importancia, pues así la fe queda definitivamente instalada en la línea de lo vital y volitivo, y extrapuesta al ámbito de lo racional y cognoscitivo [212].

Según esto, ¿qué función desempeña el conocimiento dentro del ámbito de la fe? En la fe, dice Unamuno, entra un elemento cognoscitivo, o mejor dicho, "la fe se nos presenta en forma de conocimiento" (T. I, 898). Mas esto, lejos de afirmar el aspecto cognoscitivo de la fe, el aspecto objetivo, creemos afirma su aspecto pragmático, pues la fe no es sino una nueva expresión del anhelo de persistencia. Con todo, aun admitido el aspecto cognoscitivo de la fe, quedaría por explicar la clase de conocimiento, ya que ambas cosas —la fe y el conocimiento— no pueden equipararse sin identificarse. Kierkegaard salva esta dificultad poniendo el conocimiento de fe. Mas en Unamuno no es posible hablar de un conocimiento de fe propiamente dicho, ya que éste sólo se da en el plano de la nueva existencia; por tanto, no nos queda sino excluir del concepto unamuniano de fe el de conocimiento, si no queremos que ambas cosas se identifiquen. Unamuno no conoce por fe sino aquello que crea queriendo. Ahora bien, lo cognoscitivo-objetivo de la fe no volitiva entra en una esfera en que el conocer no es lo determinante, sino lo determinativo; la esencia del dogma no radica en el dogma mismo, sino en aquella ulterior realidad a que remite. Sobre ésta se ejerce el verdadero conocimiento de fe. Mas, en la mente de Unamuno, así como la razón tiene por objeto el conocimiento preciso, matemático, así la fe tiene por objeto la volición, el sentimiento, el anhelo, y aun puede decirse que consiste en ellos. La dialéctica unamuniana de la fe no transcurre a través de lo cognoscitivo, sino a través de lo vital. En lo cual se da una diferencia básica con el teólogo danés. Kierkegaard, en efecto, no separa la razón de la vida haciendo de ambas una antítesis irreconciliable, sino que tiende a llenar de vida la razón. La verdadera antítesis kierkegaardiana está entre lo temporal y lo eterno, lo absoluto y lo relativo. En Unamuno se trata de la antítesis de dos potencias naturales: la vida y la razón; de forma que, mientras en Unamuno la fe se acuesta a lo

212 Cf. supra: "La esencia de la fe" (pp. 409 ss.).

vital contra lo racional, en Kierkegaard transcurre a través de lo racional, hasta llegar a la barrera en que lo racional se quiebra, entrando la pasión de la paradoja. La fe kierkegaardiana, siendo el principio esenciante de la nueva existencia, abarca la totalidad del ser, y en ello la razón se halla internamente complicada, siendo arrastrada por la pasión de infinitud. La fe unamuniana, nacida del fondo vital, no es principio de una existencia nueva, y por esto tampoco abarca el ser en su totalidad; informando la vida sentimental y psíquica, sólo llega hasta el confín en que la fantasía se convierte en razón. Aquí se transforma en sentimiento religioso mitológico, diluyéndose en anhelo de vida para retornar al fondo vital de que brotó. La fe kierkegaardiana es fe religiosa, pneumática; la unamuniana, fe vitalista, psíquica.

Una actitud de armonía entre la razón y la fe sólo es posible partiendo de una concepción de la persona como estructura integrada. Solamente dentro de esta integración, lo vital está difundido en lo racional y viceversa. Pero ni en Kierkegaard ni en Unamuno se da esta perfecta integración. La dificultad es para Kierkegaard la nueva existencia; para Unamuno, la inmanente antinomia vital [213]. El problema de la fe es en Kierkegaard el problema de la trascendencia en la inmanencia, y por ende, de la razón frente a la sobre-razón; en Unamuno es el problema de la persistencia en la caducidad, es decir, de la vida que quiere vivir, frente a la razón que se sabe destinada a perecer. De aquí que las relaciones entre la razón y la fe dependan de las relaciones entre la razón y la vida.

Esto supuesto, el primer postulado unamuniano es la antítesis entre vida y conocimiento: "Vivir es una cosa y conocer otra", y "acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional antivital. Y

213 Esta antinomia inmanente, en que Unamuno hace consistir la persona humana y que, según él, es el resorte de la acción, importa en realidad una destrucción de la estructura del hombre. Así difícilmente puede la fe ser considerada como valor íntegramente humano, pudiéndose decir que la fe, humanamente, es un fracaso; "il fallimento umano della fede", de que habla C. Calvetti. En efecto, privada del obsequio racional, la fe es por necesidad infrahumana (Cf. *Op. cit.*, págs. 52-54, 86). Kierkegaard, saltando a la nueva existencia, deja burlado, por así decirlo, a lo humano; su religiosidad es aristocrática, y su fe ultrahumana.

ésta es la base del sentimiento trágico de la vida" (T. II, 759). Este principio lo repetirá Unamuno infinitas veces, fundando en él la irracionalidad de la fe. Según esto, la competencia de lo racional en lo referente a las cuestiones de la vida, es decir, de la fe, es nula; más aún: son cuestiones que desconoce la razón (Cf. T. II, 828). Y, consultada acerca de ellas, no puede sino negarlas. El objeto de la fe no existe para la razón (Cf. *Ibid.*, 802 sigs.). Así resulta que en todo momento la razón se pone frente a nuestro anhelo y nos lo contradice; "la razón es enemiga de la vida" (*Ibid.*, 810). De aquí deduce Unamuno el absoluto irracionalismo de la fe: "No sirve querer forzarse a reconocer sobre-racional lo que claramente se nos aparece contra-racional, ni sirve querer hacerse carbonero el que no lo es" (*Ibid.*, 799).

Para Unamuno no existe más que lo racional y lo irracional; todo lo demás, incluso lo sobre-racional, es irracional. La fe, la inmortalidad, no tienen cabida dentro de los límites de lo racional; son por tanto absurdos racionales en relación con lo que conocemos comprobadamente. Ahora, fuera de estos límites sólo está "lo irracional, que es lo mismo que se le llame sobre-racional que infra-racional o contra-racional" (*Ibid.*, 823). "No sólo no se cree con la razón ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa no es ya tan sólo irracional, es contra-racional" (*Ibid.*, 907) [214]. Aquí culmina el fideísmo irracionalista de Unamuno, quien

---

214 Hacia el final del cap. VI *Del sentimiento* hay un pasaje en que Unamuno parece hacer distinción entre lo irracional y lo contra-racional en cuanto a la posibilidad de ser racionalizado. Según este pasaje, lo absolutamente irracional es inexpresable. Sólo lo racional es lo inteligible, y lo irracional en absoluto, es decir, lo absurdo, en cuanto carente de sentido, está condenado a ser intransmisible. Sin embargo dice que lo contra-racional puede ser racionalizado, y es tratando de exponerlo; pues "cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional" (T. II, 843). En realidad, esta aclaración de Unamuno no se entiende. Pero, aun con todo, en nada contraría al sentido de nuestra exposición; pues aquí no se refiere a la contra-racionalidad de la fe que ha afirmado antes como un grado mayor de irracionalidad. Y aunque esta contra-racionalidad racionalizable de que aquí se habla quisiera aplicarse a la fe, esto tampoco quiere decir que por ello la fe pueda considerarse racionalizable en su sustancia. La fe admite ser expuesta, y con todo, según la mente de Unamuno, permanece irracional.

cita a Kierkegaard como identificando con él su propio pensamiento [215]. Ciertamente para Kierkegaard la religiosidad es la ilusión después del conocimiento, mas no de suerte que esta ilusión se base en un absurdo racional "reduplicativo", cual es la idea de Unamuno, sino en el sentido de lo sobre-racional. Que el cristianismo sea una salida desesperada, significa en Kierkegaard el "salto" de la desesperación de lo racional a la esperanza de lo sobre-racional (paradoja absoluta), cosa distinta de la ciega esperanza unamuniana en la vida, mera *ilusión* de vida irreductible a la razón. Pues para Kierkegaard, repetimos, entre lo racional y lo irracional está lo sobre-racional, perteneciente a un orden distinto. Es la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Unamuno en cambio sólo conoce la antítesis, y demuestra que no ha entendido a Kierkegaard sino en un sentido puramente irracionalista. Al final del párrafo vuelve a concluir: "Lo que no es racional es contra-racional. Y así es la esperanza" (*Ibid.*, 907-908).

En el ensayo *Sobre la europeización* hay, al final, un pasaje en que vuelve a descubrirse la huella de Kierkegaard, pero, desde luego, bajo el sello unamuniano. Refiérese de nuevo Unamuno a la antítesis entre lo racional y lo vital, y dice que la lógica es el método de la razón para hacer ciencia y satisfacerla; mas, cuando no se trata ni de hacer ciencia ni de satisfacer a la razón, entonces "no hace falta la lógica". Y añade: "Se ha dicho que el corazón tiene su lógica; pero es peligroso llamarle lógica al método del corazón; sería mejor llamarle *cardíaca*". Con esto pretende Unamuno reafirmar la antítesis entre la razón y la vida. Y como explicando ulteriormente el método de la *cardíaca*, añade: "Y hay también el método de la pasión, que es la arbitrariedad, a la cual no hay que confundirla con el capricho... La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital —verdad es lo que nos hace vivir—, es el método de la pasión. La pasión afirma, y

[215] La cita de Kierkegaard es la siguiente: "La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento..." (VII, 397). Unamuno interpreta esta "ilusión" en el sentido irracionalista que vamos exponiendo. Sin embargo, Kierkegaard sólo da a entender que la ilusión de la religiosidad está allende el conocimiento, así como la de la poesía está aquende el conocimiento. La religiosidad es la ilusión después del conocimiento por ser la relación con lo eterno (Cf. *Ibid.*). Frases análogas subrayadas por Unamuno en las obras de Kierkegaard, cf. VII, 195, 488.

la prueba de su afirmación estriba en la fuerza con que es afirmada. No necesita otras pruebas" (T. I, 919).

Creemos que este "método de la pasión" lo ha importado Unamuno de Kierkegaard [216]. La pasión paradójica es en el teólogo danés la fuerza vital que en el fracaso de la razón da el salto a la trascendencia. La fe es hija de la pasión. Mas ésta no es la arbitrariedad, la mera afirmación cortante, gratuita, voluntariosa, de la verdad vital, como afirma Unamuno, sino la forma psicológica de acceso a la verdad sobre-racional, a la paradoja. Esta es el objeto de la sobre-razón, órgano de la nueva existencia. La pasión paradójica kierkegaardiana no es el energetismo unamuniano, sino el vigor del renacimiento.

Esto demuestra cómo las razones de la oposición entre la razón y la fe son también en ambos autores diversas; en Kierkegaard estriban en la desproporción existente entre lo natural y lo trascendente. Por esto a la pura razón sustituye la pasión paradójica del existente religioso; mas entre ellas intercede la fractura, el abismo, que exige el salto. En Unamuno en cambio se fundan en la antítesis entre lo racional y lo vital; aquí no cabe salto, y la pasión paradójica consiste en la irracional afirmación de lo vital contra la razón [217].

Por tanto, no es el contenido sobrenatural de la fe lo que provoca la contradicción. La fe unamuniana no es sobrenatural, ni tampoco en sí y directamente religiosa; es ante todo una fe vitalista que engloba la esfera religiosa. Luego si fe y razón se oponen mutuamente, no lo es por causa de la naturalidad de la razón en disarmonía con la sobrenaturalidad de la fe. Cabría pensar la disarmonía y la antítesis por exigir la fe un asentimiento a un contenido de fe sobrenatural, basado en la Revelación sobrenatural. Mas no es lo natural lo que Unamuno declara en contra de lo sobrenatural, sino que es lo natural en sí mismo lo que está en contradicción y pugna interna, en conflicto

---

216 De esto dan testimonio inequívoco los pasajes subrayados en las *Obras*. Cf. IV, 204; VII, 40, 166; XII, 93.

217 Lo mismo afirma F. Meyer: "...jamais l'irrationalisme unamunien ne se donnera pour une possibilité de faire, comme Kierkegaard, le *saut*, ou, comme Chestov, le trou au delà de la raison. L'existant... est incapable de s'affranchir de la raison... et se livrer tout entier à la vie..., à la foi" (*Art. cit.*, pág. 486). Y C. Calvetti: "Il vero dramma unamuniano... sta proprio nella impossibilità del *salto* dalla *in-sistenza* alla *ex-sistenza*..." (*Op. cit.*, pág. 110).

vital, precisamente para fomentar y perpetuar la vida [218]. Y puesto que la esencia del hombre es el conato, es la lucha, por eso sus potencias interiores están en conflicto permanente. La conciencia lucha contra la inconciencia, el ser contra la nada, la vida contra la muerte y la razón. "En todas partes donde hay vida —dice Kierkegaard—, hay contradicción". Unamuno subraya esta frase, que es incidental en Kierkegaard (Cf. VII, 447). Así la fe, que es el pábulo de la vida, lucha igualmente contra la razón. El fundamento de la oposición responde, por tanto, a la antinomia intrínseca que constituye al hombre [219]. La lucha se desarrolla, no en el plano intelectual de los conceptos, producida por el choque entre la verdad racional natural y la verdad razonable sobrenatural, sino en el plano psíquico por el choque entre lo vital y lo racional; porque "todo lo racional es antivital", y la fe es una categoría vital. Por tanto, toda fe, sea o no religiosa, por el hecho de pertenecer a la esfera de lo vital, está esencialmente en conflicto con lo racional o anti-vital.

Ahora bien: en qué se funda Unamuno para establecer esta antinomia constitucional, este "cisma del yo" [220]. En la inseguridad radical de la vida, que es la misma inseguridad de la fe, pues todo cuanto es y subsiste, sólo por la simultánea afirmación de los contrarios es y subsiste. Se trata aquí de un tecnicismo propio de la concepción unamuniana del ser, que ya quedó explicado al tratar de la constitución de la conciencia. Por esta causa, la fe y la vida, no sintiéndose seguras en sí mismas, vense obligadas a buscar el apoyo de su enemiga la razón. "Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia" (Cf. T. II, 795-799). La fe es irracional; y sin embargo, fe y razón se necesitan mutuamente para poder subsistir. "Son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede

---

218 "Cada día se hace en mí más la luz respecto a la fecunda lucha entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Mi ciencia es anti-religiosa; mi religión, anti-científica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, frente a frente, negándose una a otra y dando con su contradicción vida a mi conciencia" (T. II, 51).

219 El aspecto incluso metafísico de esta antítesis lo expone bien C. Calvetti: *Op. cit.*, pág. 58.

220 J. LÓPEZ MORILLAS, "Unamuno and Pascal" en *Publ. Mod. Lang. Ass.*, t. 45, 1950, pág. 1005.

operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación" (T. II, 830). "Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca" (*Ibid.*, 834). Ambas constituyen la dimensión irreductible del ser, existencialmente imprescindible. De esta suerte, el existente está condenado a una contradicción desesperada, por ser la íntima contradicción del querer ser. Esta es la raíz del sentimiento trágico de la vida, y consiste en una omnímoda aporía existencial. La irracionalidad de la fe se debe a esta aporía, pues la fe no tiene otro sustento que la propia voluntad. Por esto, la dialéctica kierkegaardiana del salto, en definitiva, no podía ser para Unamuno sino "una trágica escapatoria" [221]. El choque, el abrazo entre la desesperación y el escepticismo, es la fuente de la dulce y salvadora incertidumbre que es nuestro supremo consuelo (Cf. *Ibid.*, 836). Pues, ni podemos renunciar a la vida, ni tampoco podemos renunciar a la razón, y así tenemos que vivir y obrar entre estas dos muelas contrarias que nos trituran el alma (Cf. *Ibid.*, 847). La lucha es nuestro supremo consuelo.

El capítulo IX de *La agonía del Cristianismo* lo dedica Unamuno a comentar la fe de Pascal desde este mismo punto de vista del irracionalismo. Se propone la pregunta de si creía Pascal, y dice que quería creer, porque "la voluntad de creer es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad" (T. I, 1005). Dice que basta leerle teniendo el espíritu libre de prejuicios, para sentir que Pascal no ha creído con la razón, ni pudo aun habiéndolo querido, puesto que jamás se convenció de aquello de que estaba persuadido. Esta fue su tragedia íntima, de la que buscó salvación en el escepticismo contra el dogmatismo. Pues la verdad a que se refiere Pascal cuando habla de "conocimientos del corazón" no es la verdad racional y objetiva. Pascal no llegaba a domar su razón, y estaba acaso persuadido, pero no convencido de los dogmas católicos. Quería someterse y se predicaba a sí mismo la sumisión mientras buscaba gimiendo. Así decía que el que no se somete donde es menester (*où il faut*), no entiende la fuerza de la razón. Y con todo, en un esfuerzo de desesperación agónica, dice Unamuno, llegó a exclamar: "Cela vous abêtira." Su fe era persua-

221 Cf. F. MEYER, *Art. cit.*, pág. 486.

sión, no convicción, pues él mismo decía: "Es el corazón quien siente a Dios, no la razón, y he aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón." En otra parte habla de "las personas sencillas que creen sin razonar", pues "Dios inclina sus corazones a creer", ya que "no se creería jamás con una creencia útil y de fe, si Dios no inclinase el corazón." Así va explicando Unamuno cómo la fe de Pascal era una fe irracional. No pudiendo estudiar este punto, hacemos tan sólo referencia a él en confirmación del concepto irracionalista de fe sostenido por Unamuno [222].

No queremos terminar este capítulo sin volver a tratar directamente, bien que con brevedad, los conceptos de "paradoja" y "absurdo", mencionados de pasada ya anteriormente. Ambos conceptos sólo se dan mediante la relación con lo racional. En realidad son conceptos típicamente kierkegaardianos, que Unamuno aprendió a valorar a través de la lectura de Kierkegaard [223], entendiéndolos a su modo y dándoles un sentido dentro de su propio sistema. Por esto es necesario veamos cuál es este sentido y en qué aspecto se asemejan al sentido de Kierkegaard o difieren de él.

Decíamos más arriba que la fe y la inmortalidad, no teniendo cabida dentro de los límites de lo racional, eran absurdos racionales, es decir, verdades irracionales o contra-racionales; y veíamos también cómo para Unamuno lo sobre-racional —en que Kierkegaard fundaba el sentido de la paradoja absoluta— se reducía a lo irracional o contra-racional, es decir, al absurdo racional. ¿Cuál es, pues, el alcance de estos dos conceptos? ¿Significan en Unamuno lo mismo que en Kierkegaard.

Ya en el ensayo *La fe* —y por tanto con prioridad a la lectura de Kierkegaard—, menciona Unamuno el *credo quia absurdum:* "Todo lo que no sea entrega del corazón a esa confianza de vida, no es fe, aunque sea creencia. Y toda creencia termina, al cabo, en un *credo quia absurdum,* en el suicidio, por desesperación, del intelectualismo, o en la formidable fe del carbonero" (T. I, 264). Tenemos aquí una frase de honda inspiración kierkegaardiana, por lo menos en el tenor

222 Una discusión amplia de este punto puede verse en C. CALVETTI, *Op. cit.*, pág. 68 sigs., y OROMÍ, *Op. cit.*, pág. 59 sigs.

223 Prueba de ello son los subrayados de las *Obras:* VII, 166, 171, 176, 177; IV, 204.

de la expresión [224]. Desde esta época concibe, pues, ya Unamuno la fe como "absurdo", consistente en el suicidio de la razón por desesperación, existencial sin duda. Hasta aquí la concepción del "absurdo" es puramente kierkegaardiana, no obstante ser anterior a la lectura directa de Kierkegaard. En el capítulo VI *Del sentimiento* afirma que "la consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio" (T. II, 834). Y a continuación cita a Kierkegaard, quien viene a afirmar lo mismo [225]. De donde podemos concluir que sólo el absurdo de la fe, es decir, el suicidio de la razón en aras de la vida, es capaz de impedir que el hombre se suicide, es decir, mate también su vida. El absurdo de la fe es, por tanto, la anti-razón.

En *Del sentimiento,* capítulo IV, aparece también el *credo quia absurdum* como genuina afirmación de la fe contra todo soporte intelectual, sean los *motiva credibilitatis,* o el *rationale obsequium,* o el *per fidem ad intellectum* de San Agustín. Todo esto está muy lejos de "aquella soberbia expresión de Tertuliano: *et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!,* y su excelso: *credo quia absurdum!,* escándalo de racionalistas" (T. II, 795). Asimismo en el capítulo V vuelve a repetir el *credo quia absurdum,* diciendo que quiere decir *credo quia consolans (Ibid.,* 813-814), y luego nuevamente como fórmula de todo cuanto no es racional, sea irracional, sobre-, infra-, o contra-racional (Cf. *Ibid.,* 823). Es decir, que la fe es el absurdo racional, "absurdo que no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre" *(Ibid.).* (No olvidemos esta última afirmación, que nos será preciso utilizar más tarde). El sentido del absurdo de la fe es, pues, claro en Unamuno, y consiste en la afirmación arbitraria, voluntariosa, de aquello que es negado por la razón. Lo absurdo es simplemente lo irracional, lo que quiero, porque lo quiero, sin comprenderlo, o mejor dicho, comprendiendo que es absurdo. Un término medio no se da, y el absurdo se basa únicamente en la voluntad de sostenerlo.

---

224 Es muy posible que esta idea la obtuviera Unamuno, antes de leer a Kierkegaard, en la lectura del libro de Brandes sobre Ibsen, la cual tuvo lugar por esta época. El mismo Unamuno afirma en el ensayo *Ibsen y Kierkegaard* (O. C. II, 409 sigs.) que "en el fondo de la dramaturgia de Ibsen está la teología de Kierkegaard", "su padre espiritual".

225 "El suicidio es la única consecuencia existencial *(Existents-Consequents)* del pensamiento puro..." (VII, 264).

Y ésta es exactamente la paradoja unamuniana: la crasa afirmación de contradicciones. La suprema expresión de la paradoja unamuniana es la "meterótica", de que nos habla en *La agonía del Cristianismo* (Cf. T. I, 1008), la cual se resuelve en la "metagónica", así como el absurdo se resuelve en la absoluta incertidumbre.

Mas, ¿tiene esto algo de común con el absurdo y la paradoja de Kierkegaard? Estudiábamos estos dos conceptos considerándolos como notas esenciales de la fe kierkegaardiana. En Unamuno no aparecen como notas esenciales de la fe, sino más bien como corolarios de su esencia. Lo cual ya significa que el concepto en sí es distinto y de menos alcance en Unamuno. Kierkegaard considera la fe como paradoja absoluta, para distinguirla de la relativa o socrática, y consiste en la fusión de la eterna verdad con la existencia. Es decir, que la fe es absolutamente paradójica en virtud de la Revelación, que transforma esencialmente la existencia. Luego esta paradoja no estriba en la pura afirmación de dos realidades antitéticas, cuales son el tiempo y la eternidad, sino en la real fusión de ambas y en el orden de aquí resultante.

La paradoja socrática resultaba de la fusión no esencial de la existencia con la eternidad, de la posibilidad del retorno a la preexistencia. En este sentido también podríamos calificar de socrática a la paradoja unamuniana. Pero lo característico de la paradoja unamuniana es que carece de ultra-sentido, siendo toda pura afirmación de una contradicción sin referencia a un orden superior.

La paradoja es en Kierkegaard la chispa en que se inflama la pasión paradójica, pasión por el absurdo. Este es el no-sentido inmediato con un ultra-sentido. Absurdo puede ser, o lo que en absoluto carece de sentido —y este es el absurdo racional unamuniano—, o lo que carece de sentido en sí, inmediatamente, mas no absolutamente. Unamuno, careciendo de otra esfera superior de confrontación, salta del absurdo racional concebido como absoluto, a la afirmación irracional de lo vital como antítesis. Mas Kierkegaard no salta a lo vital (en sentido unamuniano), sino a lo ultrarracional en virtud de la pasión paradójica, la cual no está en la línea de lo vital, como cree Unamuno, sino en el confín de lo racional, allí donde la razón se quiebra dando paso a la paradoja. La pasión paradójica se inserta con la paradoja y el absurdo por la línea de lo racional quebrado. El absurdo es lo que,

supuesto el fracaso de la razón, sigue interesando infinitamente al individuo existente como existente, es decir, también como ser dotado de razón, no como ser que crea en virtud de la voluntad [226]. El absurdo es lo imposible, no en cuanto excluye la esencia, sino en cuanto excluye la contingencia. De aquí que el absurdo sea para Kierkegaard lo más cierto, mientras que para Unamuno es lo absolutamente dudoso. Lo cual nos obliga a tratar el tema de la certeza y la incertidumbre en la fe.

La incertidumbre de la fe

La consideración de la fe como absurdo racional en absoluto por una parte, y como absoluta exigencia vital por otra, lleva a Unamuno a hacer consistir la verdadera fe en la incertidumbre; la fe es incierta en cuanto referida a la razón, que la declara absurda en absoluto, y en cuanto absolutamente afirmada por la voluntad. De la antítesis de potencias resulta el balanceo de la incertidumbre.

Para comprender el sentido que Unamuno da a esta su fe de duda hay que partir del tecnicismo de su concepción fundamental del ser: la simultánea afirmación antitética de los contrarios. Así, decir que la fe consiste en la incertidumbre significa lo mismo que decir que la vida consiste en la incesante lucha contra la muerte, o que la conciencia consiste en la constante reflexión sobre la inconciencia, o que el ser no se da sino en la negación de la nada. Es decir, que todo término positivo se constituye por la negación antitética de su correspondiente término negativo, dándose siempre entre ambos la inevitable relación de la antítesis. Así como la voluntad crea la fe, afirmándola categóri-

226 Kierkegaard pone en la paradoja absoluta la posibilidad del escándalo como tropiezo de la razón. Lo cual demuestra que ésta continúa referida a la paradoja. La fe unamuniana desconoce plenamente el escándalo, por ser de orden puramente vital y por ser ajena al mundo de la sobrenaturalidad. Las impugnaciones provenientes de parte de la razón afectan a la fe unamuniana sólo externamente, en razón de contrapartida y antítesis. El escándalo kierkegaardiano es intrínseco al mundo de la fe mediante la paradoja, que es la repulsión de lo racional. Unamuno subraya frecuentemente en las obras de Kierkegaard pasajes referentes al escándalo: Cf. XI, 197; XII, 78, 101-102, 133. Mas no vemos que relacione el concepto de escándalo con el de fe.

ca y arbitrariamente, así también la razón la niega. La duda es la actitud psicológica de vacilación entre ambos términos antitéticos.

Esta base filosófica de la incertidumbre de la fe la expresa Unamuno claramente en el cap. II de *La agonía del Cristianismo:* "El modo de vivir —dice—, de luchar, de luchar por la vida y de vivir de la lucha, de la fe, es dudar... Fe que no duda es fe muerta... La duda agónica o polémica, no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida —vida es lucha—..., supone la dualidad del combate... Afirmo, creo, como poeta, como creador...; niego, descreo, como razonador...; y dudo, lucho, agonizo, como hombre, como cristiano..." (T. I, 950-951). De esta concepción de la vida como lucha, agonía y duda, arranca la concepción de la fe como lucha, agonía y duda igualmente. "La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las sobrepuja" (T. I, 985).

En el ensayo *La fe* no habla todavía Unamuno de la fe de duda, no obstante haber dejado ya allí asentado el principio en que posteriormente [227] la fundará: el absurdo. Ya en este ensayo afirma el absurdo de la fe, que es el suicidio del intelectualismo [228]. Ahora bien, en la medida en que al hombre le es imposible abdicar de la razón, es la fe dudosa.

La fe de duda aparece por vez primera expresamente formulada en la *Vida de don Quijote y Sancho.* Esta fe es la fe viva, fe de vida, y no fe muerta, pues que vida sólo hay en tanto hay lucha, duda [229]. El ejemplar es Sancho, por la forma de su fe en don Quijote; fe, no muerta y engañosa, basada en la ignorancia, ni tampoco fe de carbonero, sino "fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad... La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene

227 Cf. T. II, 823. El absurdo de la fe no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre.

228 Cf. T. I, 264.

229 Unamuno asocia la concepción kierkegaardiana de la fe como lucha a la suya propia de la vida como lucha; así se funden en el de lucha los conceptos de vida y de fe. En el tomo IV de las *Obras* subraya esta frase: "Si la generación contemporánea de fieles no tuvo tiempo para triunfar, ninguna generación lo tiene; pues la tarea permanente es la misma, y la fe es en todo tiempo lucha (IV, 270).

de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua" (T. II, 224). Y unas líneas más adelante: "En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora" (*Ibid.*, 225).

Mas, ¿en qué funda Unamuno este sistema de antítesis y la duda de fe que de él se deriva? No en un principio lógico o filosófico, ni en una concepción dialéctica, sino más bien en un tecnicismo propio suyo, en un prejuicio, basado tal vez en su autoexperiencia. Aquí se refleja de nuevo el problema de la integración personal [230]. Unamuno establece la contradicción como base de su filosofía; las consecuencias de este postulado ya no necesitan una ulterior justificación. En *Del sentimiento* aparece la misma afirmación tajante: "La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse" (T. II, 835).

Esta última afirmación revela todo el carácter de Unamuno; él no se resigna al anonadamiento, y si con la razón no puede creer, no renuncia a creer con la vida. No es al escepticismo absoluto adonde la razón nos lleva, pues no dudamos de que existimos, sino al escepticismo vital, a la negación de la vida. "El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo" (*Ibid.*, 836), y de este choque nace la incertidumbre salvadora, sustancia de la fe viva. Unamuno rechaza armonizar el conflicto: "No quiero poner paz —dice— entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero, más bien, que se peleen entre sí" (T. II, 837). A este propósito dice Marías acertadamente: "Unamuno no hizo un esfuerzo denodado, implaca-

230 También es sintomático el que Unamuno sienta entre persona y persona la sensación de un vacío. Recuérdese aquello de que todos vivimos metidos en un caparazón, que es la costra que nos separa a unos de otros; que todos somos, más o menos, "crustáceos espirituales". Por este vacío entre las personas explica también la incertidumbre de la fe: "La fe es confianza en la persona que nos asegura algo; supone un elemento personal objetivo." "Creer es dar crédito a uno, y se refiere a persona... Y de aquí el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos" (T. II, 898, 901-902).

ble, para salir de esa duda; tal vez no quiso salir de ella, probablemente por temor a caer en la negación; pero esta cautela... parte de una situación de inquietud, de íntimo desasosiego" [231]. También es verdad, como dice Marías, que Unamuno pone demasiada complacencia en esa duda y agonía; únicamente podría discutirse la ulterior explicación que da de este hecho.

La culminación, por así decirlo, "teológica" de la concepción unamuniana de la fe de duda la constituye el comentario al pasaje del capítulo IX del Evangelio de San Marcos, en que se relata la contestación que el padre del endemoniado dio a Jesús: "Creo, Señor, ayuda mi incredulidad" (v. 23). Unamuno comenta: "Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse. Tal es la fe humana...; una fe a base de incertidumbre" (T. II, 837-838). "La duda, la voz de la razón, era el abismo, el *gouffre* terrible ante que temblaba Pascal" (*Ibid.*, 839). Unamuno no concibe otra fe posible que la de duda, pues la razón nunca se da por vencida. A la otra, la que no vive de la duda de la pasión, la llama fe absurda, impía, fe de estúpidos carboneros, aliada de la incredulidad (Cf. *Ibid.*, 839; *Poesías*, Salmo II, 113-115). "Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea de Dios, mas no en Dios mismo" (T. II, 903). Esta es la condición de la fe en cuanto tensa entre la razón y el sentimiento. Mas ¿es también dudosa, vacilante, la fe en sí misma, la fe pura, la πίστις? He aquí un nuevo aspecto de la cuestión que merece ser esclarecido.

Veíamos en su lugar cómo el concepto puro de fe no implica en la mente de Unamuno lo dogmático y objetivo de la fe, siendo esto una mera concomitancia, bien que insoslayable. Recordemos aquella "insuperable dificultad de separarla [la fe] de un dogma cualquiera"

231 J. MARÍAS, *Op. cit.*, pág. 151.

(T. II, 898), de que habla Unamuno en *Del sentimiento*. De esta fe de γνῶσις es de donde nace la duda, mas no de la fe fiel, pística. Esta es la sustancia vital íntima de que viven los creyentes; es la fe en la vida, fe que "no es en sí un conocimiento teórico o adhesión racional a una verdad" (*Ibid.*, 899), sino ante todo entrega amorosa y obediente, anterior a toda γνῶσις racional. Que esta πίστις está al resguardo de la duda, lo afirma el mismo Unamuno expresamente en una frase que en la crítica pasa desapercibida; esta frase reza: "La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe —fiel, como si dijéramos—, se basa en incertidumbre" (*Ibid.*, 898).

Aquí parece dar a entender Unamuno que la fe basada en incertidumbre no es la fe pística, psíquica o vital inmediata, en el sentido antes explicado, sino la fe escéptica, investigativa, la que busca su apoyo en la razón. En efecto, de la lucha existente entre la razón y la fe no se deduce que la fe sea dudosa en sí misma, toda vez que la σκῆψις ya no es la fe, sino que se ejerce sobre la fe. La seguridad no tiene que venir de la certeza racional necesariamente; seguridad da el ideal, la fe vital, que es anterior a toda investigación racional (σκῆψις). Y así, precisamente porque la razón es enemiga de la fe y tiende a destruirla, esa fe pre-racional o contra-racional se vigoriza en sí misma y se hace suprema certeza. A pesar de todo y contra todo puede el hombre decir: "creo", con plenitud de seguridad personal, incluso sin atenerse al modo racional de su creencia. Pues una vez declarada la razón en contra de la fe, o se admite la fe definitivamente, o definitivamente se rechaza. (Me refiero a la fe vital.) Si se admite, entonces las impugnaciones de la razón ya no tocan en absoluto la sustancia vital de la fe que el hombre en sí mismo ha asimilado.

"Sin riesgo no hay fe", anota Unamuno al margen de la página 176 del tomo VII de las obras de Kierkegaard [232]; así tampoco hay amor sin riesgo, pero el riesgo proviene aquí de la parte racional, sólo en cuanto, racionalmente pensando, podemos llegar a temer que la realidad de la fe pueda resultar fallida. Pero en tal caso no estamos dentro de lo cordial y vital de la fe, sino fuera, en la periferia, en la

232 Igualmente aparecen subrayados en VII, 176 y 170. Son frases citadas al exponer este mismo tema en Kierkegaard.

σκῆψις. Por el contrario, el riesgo de la fe viva pierde toda su eficacia subjetivamente, de modo que por correr este riesgo uno lo expone todo. Aquí, arriesgarse supone poseer toda garantía de seguridad. El riesgo y la duda están, o delante o detrás de la fe, o delante o detrás del amor; siempre fuera y nunca dentro de ellos mismos. O se cree o no se cree, o se ama o no se ama. Y sólo esta fe totalitaria es capaz de superar todas las antinomias de la razón, pues es invulnerable en sí misma. Sólo en este sentido puede realizarse el *credo quia absurdum,* pues creer es desconocer qué cosa sea lo absurdo. Ni para la fe ni para el amor existen absurdos, pues viven de otro mundo de valores.

Cabe, según esto, pensar que Unamuno pone el fondo vital primario de la fe a resguardo de la duda, haciendo derivarse a ésta, no de la πίστις (fe fiel), sino de la σκῆψις, fe investigativa y acostada a la razón [233].

Admitida la interpretación de Unamuno en este sentido, habríamos llegado al punto de máxima aproximación del pensamiento de Unamuno al de Kierkegaard, pues ambos habrían concebido la fe como contradicción, y ambos habrían sabido guardar intacta la íntima sustancia de ella. Con todo, ni aun aquí se identifican las concepciones, toda vez que es distinta la idea fundamental. Para Kierkegaard constituye la fe "una esfera de por sí", de forma que los conceptos de certeza e incertidumbre, adecuados al mundo de lo racional, son inadecuados al mundo de la fe. La certeza y la incertidumbre no llegan a la fe misma, que habita en lo íntimo de la subjetividad y en las alturas de la trascendencia. En Unamuno, la esfera propia de la fe, que es lo vital inmanente, tiene su contrapartida adecuada en lo racional, que es lo anti-vital. La razón impugna a la fe y la niega en su mismo plano, y la fe, a su vez, se reafirma precisamente por las impugnaciones de

233 Esto avalaría la opinión de J. Marías, según el cual, las dudas de Unamuno y "sus asomos de incredulidad" descansaban en "una creencia implícita más honda". "Si ahondamos —dice— en los supuestos que efectivamente sustentan la especulación de Unamuno en torno a la religión, descubrimos esta radical confianza en Dios, como garantizador de la inmortalidad, que le permite renunciar a *saber* y dedicarse a hacer ingeniosas construcciones mentales, ideológicas... Pero sólo puede hacerlo porque hace pie firme en la creencia —no intelectual, sino vital— en el autor de la novela de su vida, en la consistencia de su *yo*, que se siente real al apoyarse en un *Tú*, el de Dios, que cree eternamente en él" (*Op. cit.*, págs. 155-156).

la razón. Ambas se asocian en lucha [234]. En Kierkegaard, la actitud de la razón es de impotencia y desmayo, limitándose a comprender que la fe es algo que ella no puede comprender. La fe kierkegaardiana está muy por encima de lo racional; la razón no es, como en Unamuno, su amiga-enemiga; es más bien la sierva inútil y ciega. La fe kierkegaardiana es lo que por esencia trasciende los límites del conocimiento natural, y la función de la razón consiste aquí en encender la pasión paradójica del pensante mediante la repulsión de la paradoja. Todo saber es por necesidad dudoso, y por ende también el saber acerca de la fe. Pero el saber de la fe no es la fe, sino que la fe es trascendencia en que la incertidumbre del saber (devenir) queda disuelta. Por esto no hay nada más ajeno a la duda que la esencia de trascendencia de la fe.

La fe unamuniana carece de esta esencia de trascendencia; el saber de la fe es por tanto conmensurable a la fe misma; de donde, al ser el saber dudoso, parece que ha de hacerse también dudosa la fe misma. Aquí es cuando cabe pensar que Unamuno se refugia en lo vital de la fe, que no es duda, pero que no obstante la exige. El estilo de la dialéctica unamuniana no tiene, pues, nada de común con el de la kierkegaardiana. La dialéctica entre la incertidumbre y la certeza de la fe corresponde en Kierkegaard a la dialéctica entre la verdad histórica y la verdad eterna historizada. La fe, que se ejerce sobre la verdad eterna, tiene que marchar por el camino de la historia. Y de aquí el conflicto y la duda, duda de lo histórico, mas no de lo eterno, paradójico a causa de la historia. La dialéctica unamuniana entre la incertidumbre y la certeza es meramente dialéctica entre lo racional y lo vital dentro de la pura naturaleza. Si en Unamuno podemos concebir un reducto de fe que no sea de duda, es lo vital puro, referido en todo caso a lo racional y dudoso.

---

234 A. Fasel hace resaltar la diferencia entre la fe de Kierkegaard y la de Unamuno precisamente por la fusión entre la fe y la vida que se da en éste a diferencia de aquél. Dice que la fe de Kierkegaard es un fin en sí misma, un servicio prestado por el hombre a solo Dios, en tanto que la fe de Unamuno no es nada de esto (Cf. "Observations on Unamuno and Kierkegaard", en *Hispania*, 1955, pág. 445). Mas creemos que Fasel tiene un concepto algo peyorativo de Kierkegaard.

Otra diferencia entre Unamuno y Kierkegaard en este punto está en la coexistencia de certeza e incertidumbre en el acto de fe. Según Unamuno, la certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas; flotamos en un medio vago entre ambos extremos (Cf. T. II, 835). Por tanto, salvo el núcleo vital de la fe, la certeza de ésta ha de apoyarse en la incertidumbre. El hombre, en cuanto dotado de sentimiento y razón, ha de vivir en la tensión de certeza-incertidumbre. Si bien la vida vive de la certeza de la fe, la razón en cambio promueve su incertidumbre, y la existencia toda es una incierta certidumbre. En Unamuno no hay salto, sino balanceo. Esta actitud es totalmente ajena al teólogo danés, pues la incertidumbre del devenir, de lo objetivo e histórico de la fe, queda sobrepujada por la certeza de lo meta-objetivo y meta-histórico mediante el salto [235]. Por esto la fe es la antítesis de la duda, pues ambas cosas no son dos formas de conocimiento en interdependencia, como parecen serlo en Unamuno, sino pasiones antitéticas (Cf. IV, 248). El salto corta la comunicación del conocimiento, y juntamente la coexistencia. La fe es indiscutible en virtud de la nueva cualidad. No admitida ésta, cual es el caso de Unamuno, la fe es, humanamente, lo más discutible.

La conclusión definitiva de toda la problemática de la fe unamuniana podríamos expresarla en una sola palabra: *agonismo*. El agonismo unamuniano es, no sólo la conclusión del problema de la fe, sino el estatuto definitivo de toda la vida humana como lucha incesante. La fe no da en ningún caso a la voluntad de Unamuno la pretendida garantía de la eterna persistencia, sino solamente una ulterior corroboración en su esforzado anhelo. El fallo de la fe confirma definitivamente la antinomia constitucional del hombre, manifestada ya en un estadio anterior, cuando la disolución racional y la desesperación sentimental le hundieron en el más profundo escepticismo. La batalla de la voluntad por salvar la conciencia eternamente, incluso mediante el recurso a la fe, sólo ha contribuido a curtirle en la convicción de que

235 L. Farré dice: "Para Kierkegaard la duda está resuelta en la paradoja que entraña la existencia de cada ser individual; en Unamuno vemos el empeño pasional de querer acallar la razón con el sentimiento, sin lograrlo por completo." "Kierkegaard no se demora en la duda, hurgando en ella, en una casi delectación morosa" (Cf. "Unamuno, W. James y Kierkegaard", *Cuad. Hispanoameric.*, 1954, págs. 76 y 80).

su destino es luchar, prescindiendo de alcanzar un día la victoria. Como dice Kessel, Unamuno marcha entre las filas de aquellos solitarios que, desde Heráclito hasta J. Böhme y Hölderlin, no conocieron sino una única verdad que vivieron y penetraron hasta sus raíces, expresándola de formas diversas y encarnándola en el acervo común de la humana tradición: que la lucha es el origen de todas las cosas (πόλεμος πατήρ παντῶν) [236].

Podemos, pues, caracterizar con el nombre de *agonismo* la posición final de Unamuno como resultante de la experiencia existencial del ser. A ello le lleva su fluctuación entre nihilismo y cristianismo; por una parte no se resigna a la nada, a pesar de que todo, excepto la voluntad, le lleva a ella; por otra, tampoco la voluntad le da seguridad absoluta, pues radica en la inseguridad de sí misma, toda vez que Unamuno no da el paso a la auténtica fe cristiana. Entre estos dos extremos fluctúa y agoniza, tomando el agonismo como programa de vida, incluso de vida ética [237].

Unamuno es tal vez el único que ha empleado la palabra *agonía* en su sentido etimológico, de lucha, para designar, no el preludio de la muerte, sino la fuerza generatriz de un vivir eterno. Agonizando vivimos, y por nuestra eterna agonía viviremos o mereceremos vivir eternamente. En la introducción a *La agonía del Cristianismo,* escribe: "Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: 'Muero porque no muero' " (T. I, 946). Y al final del capítulo VI dice: "También Pablo combatió su buen combate, agonizó su buena agonía, τὸν καλὸν ἀγώνα ἠγώνισμαι (*II Tim.*, IV, 7). ¿Venció? En esta lucha, vencer es ser vencido. El triunfo de la agonía es la muerte, y esta muerte es acaso la vida eterna" (T. I, 986).

* * *

Prescindimos de tratar en nuevo párrafo el objeto de la fe. En la exposición de Kierkegaard se hacía imprescindible un capítulo sobre este tema. El objeto de la fe unamuniana no es otro que la inmortali-

236 J. KESSEL, *Die Grundstimmung in Miguel de Unamuno's Lebensphilosophie,* pág. 56.

237 Véase el capítulo XI *Del sentimiento,* T. II, 963-993.

dad, incluyendo por necesidad a Dios y a Cristo como garantes de ella. Los temas de la inmortalidad y de Dios se tratarán en la última parte de este libro. El tema "Cristo" lo pasamos por alto, pues exigiría una investigación de por sí, incompatible con el plan de este estudio. Remitimos a los autores que han tratado este tema. Sobre los objetos de la fe unamuniana trata C. Calvetti en la tercera parte de su libro.

VI. EL CONCEPTO DE VERDAD

Consideramos el presente capítulo como un apéndice del tema de la fe, y en este sentido vamos a exponerlo con relativa brevedad; esto, no porque el tema de la verdad no sea de capital importancia tanto en Unamuno como en Kierkegaard, y especialmente en este último, sino porque, en el fondo, se resuelve en el tema de la fe, como se verá en el decurso de la exposición. La fe y la verdad, en cuanto sustancia vital ambas del individuo existente, no son sino dos formas diversas de una misma realidad.

Hasta ahora hemos visto cómo las analogías existentes entre el pensamiento de Unamuno y el de Kierkegaard, más que reales y de fondo, eran externas y literarias. Sin embargo, en esto hace excepción precisamente el concepto de verdad, el cual podemos decir que es idéntico en el fondo, divergiendo tan sólo en la forma, en el enfoque general. Por esta causa podemos hacer una exposición simultánea de ambos.

Tanto Kierkegaard como Unamuno conciben la verdad fundamentalmente como autenticidad y vida, con lo cual, al par que rechazan el objetivismo, insisten en la necesidad de establecer el fundamento psicológico y existencial de la verdad misma. En este caso no sería equivocado hablar de una influencia de Kierkegaard sobre Unamuno; los subrayados de mano de don Miguel en las obras de Kierkegaard existentes en su biblioteca son un buen indicio de ello. Por otra parte, las fechas (1905 a 1908) de que datan los ensayos en que especialmente se ocupa del tema de la verdad, son las fechas en que parece haber leído con mayor asiduidad al teólogo danés. Sin embargo, tampoco podemos decir que Unamuno aprendiese de Kierkegaard su concep-

ción de la verdad, por más que se inspirase en él para perfeccionarla, y su lectura le ayudara a confirmarse en ella, estimulándole a exponerla en los ensayos de aquella época. En efecto, en el ensayo *La ideocracia* —ensayo anterior, como hemos probado, a la adquisición de las obras del teólogo danés—, define Unamuno la verdad en sentido de vida, repudiando la concepción tradicional de "ecuación del intelecto con la cosa" (Cf. T. I, 253), en la misma forma en que lo hace Kierkegaard.

Se da, por tanto, una coincidencia básica de ambos en este punto, salvo las divergencias específicas existentes. Así, por ejemplo, en Kierkegaard se halla una verdadera fundamentación dialéctica del concepto de verdad, que en vano se buscará en Unamuno; por no hablar del aspecto de la verdad como paradoja, en virtud de su elemento existencial, aspecto que asimismo desarrolla Kierkegaard y no Unamuno. Ya varias veces hemos repetido que la paradoja de Kierkegaard no tiene nada de común con lo que Unamuno llama paradoja [238]. Esto supuesto, vamos a exponer el pensamiento del danés, haciendo referencia simultánea a la concepción de Unamuno.

VERDAD: SUBJETIVIDAD

El concepto de verdad en Kierkegaard se deriva de su oposición al objetivismo en cuanto tal, y de su concentración en el estudio de la interioridad, es decir, de la subjetividad. El problema de la verdad, realmente considerado, es "el problema objetivo de la verdad del cristianismo", según reza el primer epígrafe de la *Afsluttende Efterskrift* [239]. Aquí el cognoscente especulativo establece ciertamente la

238 En el ensayo *Sobre la consecuencia, la sinceridad* hay un pasaje en que aparece cómo Unamuno tan sólo entiende por paradoja lo enfático, hiperbólico o exagerado. "La paradoja —dice— suele ser el modo más vivo y más eficaz de transmitir la verdad a los torpes y a los distraídos, y, sobre todo, al pueblo" (Cf. T. I, 850).

239 Dice Kierkegaard que la verdad, objetivamente propuesta, puede significar dos cosas: 1) la verdad histórica; 2) la verdad filosófica. En cuanto histórica, la verdad depende de la crítica histórica; en cuanto filosófica, el problema está en la relación entre los hechos históricos o doctrina, reconocidos como auténticos, y la verdad eterna (Cf. VII, 11). Ya sabemos cómo para

cuestión de la verdad, mas no de la verdad subjetiva, de la verdad como "apropiación" [240], con lo cual el interés personal es meramente relativo y, por tanto, falto de la infinita pasión por la eterna bienaventuranza, es decir, por su relación con esta verdad. Sin embargo, cristianamente hablando, no puede establecerse la cuestión de la verdad del cristianismo sino partiendo de la fe, que es la pasión infinita, o por lo menos, no sino en relación con la fe. Siendo esto así, la verdad, lo mismo que la fe, no puede menos de ser subjetiva y apasionada, aquello en que el individuo vive por entero y lo que constituye su vida más íntima: la verdad subjetiva es la interioridad; la verdad es la subjetividad (Cf. VII, 157). Por esto marra toda consideración de la verdad como realidad empírica, es decir, como adecuación del pensamiento con el ser, y como realidad idealística, es decir, como adecuación del ser con el pensamiento [241]. En todo caso, subraya Kier-

---

Kierkegaard entre ambas cosas no se da nexo, pues pertenecen a esferas radicalmente distintas.

240 La verdad como apropiación, o la apropiación subjetiva de la verdad, problema fundamental de la verdad en Kierkegaard, parte del "devenir cristiano". En esto podría verse una diferencia esencial con Unamuno, ya que para éste verdad es más bien lo que ya se es, la propia sustancia de vida, no aquello que se deviene.

241 Kierkegaard rechaza por igual la concepción intelectualista y la idealista. Santo Tomás de Aquino explica el concepto de verdad en estos términos: "Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis... Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens: scilicet conformitatem, sive adaequationem, rei et intellectus, ad quam conformitatem sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur... Alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic... veritas est adaequatio rei et intellectus... Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem; et sic... verum est manifestativum et declarativum esse..." (*De Veritate*, q. I, art. 1). En el artículo siguiente declara Santo Tomás cómo las cosas se llaman verdaderas por su relación con el entendimiento divino y con el entendimiento humano; en relación con el primero "in quantum [res] implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum"; en relación con el segundo "in quantum nata est de se formare veram aestimationem". Las cosas son verdaderas ante todo por su

kegaard, es indispensable atender exactamente a qué se entiende aquí por ser, y qué se entiende por pensamiento, de forma que ambas cosas no se difuminen en lo indeterminado y fantástico, "en lo que jamás ha sido ni puede ser hombre existente alguno" (VII, 157).

En la *Indoevelse* expone con palabras taxativas cómo concibe este ser de la verdad: "El ser de la verdad no es aquella inmediata reduplicación: "ser en relación con el pensamiento", lo cual tan sólo da por resultado un ser pensado, en tanto que por otra parte preserva al pensamiento de ser una quimera vacía de ser, garantizándole la validez de que lo pensado es, es decir, que tiene validez; no. El ser de la verdad es la reduplicación en ti, en mí, en él, de que tu vida, y la mía y la suya, son expresión aproximativa de la verdad en la aspiración a ella; de que tu vida, y la mía y la suya, en virtud de esta aspiración, son aproximativamente el ser de la verdad, a la manera como la verdad era en Cristo, como una vida, pues él era la Verdad" (XII, 189) [242]. Al expresar Kierkegaard de esta forma el ser

---

relación con el entendimiento divino, y por tanto seguirían siendo verdaderas aun cuando el entendimiento humano no existiera. Mas si, por un imposible, ambos entendimientos no existieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad (*Ibid.*, q. I, art. 2).

La definición de la verdad dada por Hegel no se diferencia en el fondo de la de Santo Tomás, bien que invierta los términos, haciendo más bien depender del concepto la realidad: "Die Wahrheit ist die Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit. Im Urteil fängt diese Darstellung des Begriffs und seiner Gegenständlichkeit, somit das Gebiet der Wahrheit, an" (*Phil. Propädeutik*, 148). "Wahrheit in der Philosophie heisst das, dass der Begriff der Realität entspreche" (*Rechtsphil.*, 73). "Die Wahrheit besteht darin, dass die Objektivität mit dem Begriff identisch ist... wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht" (*System der Phil.*, 424). "Alles Existierende ist nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee" (*Aestetik*, 159). "Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das erkannte (gedachte) Wesen, das Wesen aber ist das einfache Ansich" (*Gesch. der Phil.*, 122, 123).

Ante esta concepción de la verdad en Hegel reacciona Kierkegaard con estas palabras: "El problema apasionante de la verdad no aparece ni una sola vez cuando la filosofía ha seducido antes a los individuos a la locura de hacerse objetivos. La verdad positiva hegeliana es tan engañosa como lo era la dicha en el paganismo; sólo después sabe uno si había sido feliz" (VII, 22 n.).

242 En relación con esto cita Kierkegaard en otro lugar aquella frase de Lessing (S. W. Bd. 5, S. 100), citada también por Unamuno: "Si Dios tuviese encerrada en su mano derecha toda la verdad, y en su izquierda tan sólo el ardiente deseo de ella con la condición de errar eternamente, y me diese a

de la verdad, pretende ante todo eliminar entre el cognoscente de la verdad y la realidad de la verdad misma la categoría hegeliana de la mediación, de forma que la verdad no tanto esté en el pensamiento, cuanto en el ser concreto del pensante, en cuanto ser antes que en cuanto pensante. En otras palabras: verdad es ser en devenir, en el sentido de que el devenir contiene una realidad y una meta. Cómo concibe éstas Kierkegaard, lo veremos seguidamente. Por el momento nos baste decir que "la única verdadera explicación de qué cosa sea la verdad, es ésta: ser la verdad" (XII, 189).

En Unamuno encontramos el mismo fondo de pensamiento. También éste rechaza el triple aspecto tradicional de la verdad, admitiendo como única "verdad radical" la verdad moral, que es la ecuación del lenguaje externo con el juicio interno del sujeto [243]. Mas, ¿qué relación tiene esto con "ser la verdad", como dice Kierkegaard? Evidentemente que la tiene; pues, de ser el hombre realmente la verdad, de ser él mismo sustancia de verdad, dedúcese que la mentira y la falsía serían imposibles. En este sentido era absolutamente imposible que Cristo mintiera, toda vez que él mismo era la verdad sustancial. En el tomo de la *Indoevelse* encontramos el siguiente subrayado de Unamuno, que arroja luz sobre todo esto: "Oh, créeme; es muy importante para el hombre que su lenguaje sea exacto y verdadero, pues así lo será también su pensamiento..." (XII, 148).

Tanto en Kierkegaard como en Unamuno se da la misma fundamentación ontológica de la verdad; en el ser de verdad, ni el pensamiento ni la expresión pueden ser falsos, así como no puede haber pensamiento ni lenguaje verdaderos en el ser no verdadero, en el mentiroso. A esto apunta Unamuno cuando escribe: "A lo contrario de la verdad lógica se llama error, y a lo contrario de la verdad moral se llama mentira. Y es claro que uno puede ser veraz, decir lo que piensa, estando en error, y puede decir algo que sea verdad lógica, mintiendo. Y ahora digo que el error nace de la mentira" (T. I, 798-799) [244]. La mentira es, por tanto, lo que aquí se opone a la verdad,

---

elegir, caería humildemente sobre su mano izquierda exclamando: 'Padre, dame esto; la verdad pura te pertenece a Ti solo'" (Cf. VII, 86).

243 Cf. *¿Qué es verdad?*, T. I, 797-798.

244 En el cap. IX *Del sentimiento*, escribe: "¿Qué es verdad? Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la moral o

en cuanto que se la considera como antítesis de la propia sustancia de vida. Así escribe de nuevo Unamuno en *La ideocracia:* "La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa —*adaequatio intellectus et rei*—; es el íntimo consorcio de mi espíritu con el Espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad* es más hondo que tener razón" (T. I, 253). También Unamuno, en el ensayo *La fe,* anteriormente a la lectura de Kierkegaard, menciona a Cristo como símbolo de esta verdad de vida, en el mismo sentido que el teólogo danés: "Cristo dijo así: "Yo soy la verdad", díjolo de sí, y no de su doctrina" (T. I, 271).

Se da, pues, una fuerte analogía entre ambos pensadores en la determinación de la esencia de la verdad. Con todo, no deja de verse, aun en esto mismo, una gran desemejanza. Kierkegaard parece considerar la verdad sustancial como un ideal —Cristo en concreto—, del que el hombre ha de ser trasunto aproximativo, pero real en todo caso. La oposición a Hegel es abierta y diametral. Unamuno, en eso del "consorcio de mi espíritu con el Espíritu universal", deja traslucir una huella idealista; la verdad más universal sería el espíritu universal, el *allgemeine Geist* hegeliano, que por lo demás, en Unamuno, nunca es espíritu-idea, sino espíritu-vida. Así, la verdad de vida de cada individuo sería la comunión o consorcio vital con aquel espíritu de vida universal. No cabe duda de que Unamuno pone en todo caso la verdad dentro de la existencia, sacándola de la abstracción, pues no hay otra vida real que la de la existencia de los seres; en este sentido bien podemos decir que es kierkegaardiano. Con todo, no concibe esta existencia real de la vida de los seres sino en cuanto sustentada por el fondo estático de vida universal, en lo cual profesa una especie de panvitalismo idealista. Por otra parte, la concepción unamuniana de la verdad como vida no se basa en una ulterior dialéctica de conceptos, sino en su peculiar afirmación categórica de lo vital frente a lo racional, en lo cual se muestra de nuevo la diferencia de método entre ambos pensadores. Veamos ahora cómo fundamenta Kierkegaard dialécticamente su concepción de la verdad como ser, frente al ser pensado de la abstracción.

---

subjetiva, a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar cómo el error es hijo de la mentira" (T. II, 906-907).

Toda la dialéctica kierkegaardiana contra el empirismo de la verdad estriba en su concepción del "devenir", expuesta ya anteriormente en los preámbulos de la fe. El concepto de "devenir" es esencial al pensamiento de Kierkegaard, toda vez que es imposible concebir la existencia bajo una forma que no sea la del devenir. Con todo, este devenir existencial no es un devenir cualquiera, por lo menos no el devenir en virtud de un principio inmanente, sino en virtud de la posición *(Setzung)* del principio mismo del devenir. En esto se distingue Kierkegaard de Hegel, a quien combate sirviéndose de sus mismas armas. Esta concepción del devenir, esencial para la inteligencia del acto de fe, lo es igualmente para la comprensión del concepto de verdad. También la verdad está comprendida en el devenir, y tanto más cuanto que el existente, en virtud de la existencia, es la falsedad, el pecado. Ahora bien, el existente no deviene verdad, no aprehende la verdad, en virtud del proceso inmanente del pensamiento, sino en virtud de una decisión.

Como decíamos, el interés principal de Kierkegaard se centra aquí en precisar el sentido de la *adecuación* entre el cognoscente y la cosa conocida, en que se dice consistir la verdad. Kierkegaard dice que si esta adecuación tiene por objeto el ser empírico, entonces la verdad queda convertida en un *desideratur,* el mismo en que justamente consiste el devenir. La razón que alega es que el objeto empírico jamás está terminado, no estándolo tampoco el mismo entendimiento cognoscente que, en cuanto existente, se halla en devenir. De esta forma, la verdad no puede ser más que una aproximación, cuyo principio no puede ser establecido absolutamente, pues no se da una conclusión con fuerza retroactiva (Cf. VII, 177). Este argumento está ulteriormente respaldado por la concepción de la verdad como sustancia absoluta, y por la interpretación del conocimiento objetivo en el sentido de conocimiento puramente fenoménico en cuanto tal [245]. Por esto Kierkegaard exige un principio nuevo que sea verdadero comienzo, no en virtud del pensamiento inmanente, sino en virtud de una decisión, que es en concreto la decisión de la fe. Aquí es donde tiene lugar, junto con la creación del ser, la creación de la verdad [246].

[245] Cf. supra: "Los antecedentes de la fe. La cuestión del conocimiento" (págs. 247 ss.).

[246] Basándose en la autoridad de Lessing (S. W. Bd. 5, S. 80), afirma Kierkegaard que verdades históricas casuales no pueden ser nunca prueba de ver-

Las mencionadas definiciones —dice— conciben el ser abstractamente, como reproducción o imagen abstracta de aquello que es el ser en concreto como ser empírico. De esta forma no hay ninguna dificultad en que la verdad, abstractamente, se considere como algo terminado, pues "la adecuación entre el pensamiento y el ser, vista en abstracto, está siempre terminada, toda vez que el principio del devenir radica precisamente en la concreción, de que la abstracción prescinde abstractamente" (VII, 158). Entendido el ser de la verdad de esta forma, la fórmula es una tautología, y la adecuación de que se habla es tan sólo la abstracta identidad consigo mismo, es decir, que la verdad es, lo cual implica una reduplicación en que el ser de la verdad no es sino una forma abstracta de ser. Esto da a entender —prosigue Kierkegaard— que la verdad no es algo simple, sino, en abstracto, una reduplicación que, no obstante, en el mismo momento queda suprimida (Cf. *Ibid.*).

La dificultad reside aquí para Kierkegaard en el hecho de que la verdad sea primero objeto del juicio, y a continuación objeto de la conclusión. La reduplicación consiste por tanto en que esto, que es verdadero en sí, sea luego verdadero en el pensamiento en virtud del juicio emitido. Al no valorar Kierkegaard aquella idea tomista de que las cosas son *aptas* por naturaleza para hacer de sí *veram aestimationem* —con lo cual se dice que todo ser implica en sí mismo una forma mediante la cual es accesible al pensamiento [247]—, al no valorar esto, no ve en la definición tradicional sino una reduplicación. Esta dificultad que para Kierkegaard constituye la "relación" entre lo que de sí es apto para ser concebido como verdadero y la concepción de ello como verdadero en cuanto tal, sube de punto al considerar la subsiguiente identificación del pensamiento con el ser (identificación que en el sistema intelectualista no pasa de ser *intencional*, en tanto que en el sistema idealista es *real*), en que aquella reduplicación queda suprimida. La reduplicación no suprimible de la verdad es para

---

dades eternas racionales, y que el tránsito mediante el cual se busca fundar una verdad eterna sobre una noticia histórica es un salto (Cf. VII, 74).

247 "Veritas invenitur in re secundum quod habet esse conformabile intellectui" (1.ª, q. 16, a. 5).

Kierkegaard exclusivamente la de la existencia [248]. También ésta se halla en devenir, mas no en virtud de aquel principio inmanente. "Tan pronto como el ser de la verdad se hace empíricamente concreto, la verdad misma está en devenir; imaginada, es ciertamente la adecuación entre el pensamiento y el ser, y para Dios es también eso realmente; mas no lo es para un espíritu existente, pues éste, en cuanto existente, está en devenir" (VII, 158).

El problema de la verdad permanece, pues, en pie para el existente, y no queda resuelto por el hecho de hacer abstracción de él. El existente no puede menos de pagar su deuda al *Dasein,* y el problema de la verdad le preocupa en cuanto quiere existir en la verdad. El problema de la verdad es por tanto para Kierkegaard un problema existencial. "En cuanto este problema permanece sin resolver, torna a aparecer aquella abstracta reduplicación. La existencia, empero, mantiene desunidos ambos extremos, y la reflexión muestra dos relaciones. Para la relación objetiva, la verdad es objetiva, objeto, y por eso se trata de prescindir del sujeto; para la relación subjetiva, la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y aquí se trata precisamente de adentrarse en la subjetividad, existiendo" (VII, 159-160).

Con esto tenemos todo el problema metafísico de la verdad reducido a un problema ético-existencial. Esta preocupación por la verdad existencial se manifiesta en Kierkegaard ya desde su misma juventud; a los 22 años, en agosto de 1835, escribe en los *Diarios:* "Todo está en que yo comprenda mi vocación, en que vea qué quiere Dios propiamente que haga; se trata de encontrar una verdad. La verdad consiste *para mí en encontrar la idea para la que quiero vivir y por la que quiero morir.* Y para esto, ¿de qué me aprovecharía encontrar esa verdad que llaman objetiva..., que *no tuviese para mí y para mi vida* una significación más profunda...? ¿De qué me serviría que la verdad estuviese delante de mí fría y desnuda, la reconociese yo o no, causándome un angustioso estremecimiento, más bien que moviéndome a entregarme confiado a ella?... *La aceptación vital de la verdad, esto es lo importante...;* de la actuación del

248 Cf. G. MALANTSCHUK, "Begrebet Fordoblelse hos Sören Kierkegaard" *(El concepto de reduplicación en Sören Kierkegaard),* en *Kierkegaardiana,* II, págs. 43-55. Köbenhavn, 1957.

hombre depende todo, de ese su lado divino, no de la masa de conocimientos." El conocimiento de la verdad no consiste, por tanto, en la simple percepción del objeto que se me ofrece, ya sea por objetiva investigación científica, ya por autoridad, sino en que yo sea afectado íntimamente, conmovido por la verdad. Se trata, pues, de la reflexión de la individualidad existencial en interés personal. Esto es lo determinante del conocimiento de la verdad, y también de la esencia de la misma. "Así es —dice Kierkegaard— cómo en ningún momento se olvida que el sujeto es un existente y que el existir es un devenir, y que por tanto, aquella verdad de la identidad de pensar y ser es una quimera de la abstracción, una ansiedad de la criatura, no porque la verdad no sea eso, sino porque el cognoscente es un existente, y por esto la verdad no puede ser eso para él en tanto existe" (VII, 164).

A la aporía de la existencia se debe, pues, el que el criterio de la verdad no esté en el objeto, sino en el sujeto. Qué cosa sea verdad, no es determinable objetivamente partiendo del objeto, sino tan sólo subjetivamente partiendo del sujeto: "Objetivamente se acentúa *qué* es lo que se dice; subjetivamente, *cómo* se dice... La verdad puede convertirse en mentira según la boca de que procede" (VII, 169). Este mismo subjetivismo de la verdad se repite en Unamuno exactamente: "Qué ideas profesas, no, sino: ¿cómo eres?, ¿cómo vives? El modo como uno vive da verdad a sus ideas, y no éstas a su vida. ¡Desgraciado del que necesite ideas para fundamentar su vida!" (*La ideocracia*, T. I, 250).

Ahora bien; este subjetivismo de la verdad plantea una cadena de problemas: ¿Depende, según esto, la esencia de la verdad últimamente del yo? ¿Es el yo quien determina qué cosa es verdad? ¿No resulta de aquí un individualismo desmedido? Tal individualismo, ¿no es arreligioso y de carácter puramente filosófico e inmanente? ¿Trátase aún aquí de un individualismo "ante Dios"? El mismo Kierkegaard es el primero en darse cuenta de que el subjetivismo absoluto de la verdad corre peligro, no sólo de confundir la verdad con el error, sino también de identificar la cordura con la locura. De este peligro escapa el pensamiento científico y objetivo distinguiendo con toda claridad objetiva lo verdadero de lo falso. Si, por el contrario, la única norma de distinción entre ambas cosas

es la interioridad del individuo, no hay modo de discernir la verdad de la falsedad, la cordura de la locura, ya que ambas pueden poseer la interioridad.

Con todo, este hecho, al parecer irrebatible, no se resiste a la dialéctica kierkegaardiana; si por una parte puede pensarse que la pura subjetividad hace desaparecer la línea divisoria entre lo verdadero y lo falso, lo normal y lo anormal, igualmente puede pensarse que la falta de interioridad puede llevar al mismo resultado. Kierkegaard hace notar con agudeza psicológica, que la locura jamás posee la interioridad de la infinitud, consistiendo más bien su idea fija en una especie de objetividad frenéticamente perseguida. De donde deduce que lo característico de la locura no es la subjetividad, sino aquella deleznable finitud convertida en idea fija y ajena por tanto a toda forma de infinitud [249]. Por otra parte, que la verdad de la interioridad no sea sinónimo de locura, lo explica Kierkegaard con un ejemplo: un loco, a fuerza de repetir constantemente una verdad objetiva —que la tierra era redonda—, no logró dejar de ser tenido por loco. Luego no es en la falsedad de la afirmación donde se muestra la locura, sino en el modo de tal afirmación. Curar a un loco, dice Vetter, no significa convencerlo de que la realidad es contraria a lo que él opina; lo que el loco afirma no tiene importancia; la tiene el modo de la afirmación. La perturbación consiste aquí en un trastorno de la interioridad, en la obsesión por una bagatela indiferente, falta de toda trascendencia. Así, las manifestaciones externas de una verdad que no tiene ninguna relación con la interioridad, constituyen la estupidez del espíritu impersonal. Esta es la falta de "sí mismo", de sustancia, mucho más terrible que todos los errores. La verdad científica está en el objeto a que se refiere; cuando éste es verdadero, lo es también el pensamiento. La verdad personal, por el contrario, ha de estar en la relación del cognoscente con lo

249 Kierkegaard pone a Don Quijote como "prototipo de la locura subjetiva en que la pasión de la interioridad se plasma en una única idea fija finita" (VII, 163). En realidad, el ideal quijotesco no es un ideal trascendente, sino que se mantiene dentro de los límites de la finitud idealizada: el ideal de la fama. Este mismo es el ideal unamuniano, que el mismo Unamuno llama "caballería andante a lo humano". El ideal caballeresco kierkegaardiano representaría más bien, por el contrario, la "caballería andante a lo divino", que es el ideal de infinitud trascendente, la interioridad de lo infinito.

conocido, y la esencia de esta relación consiste en el modo de la apropiación. La verdad personal se distingue, pues, de la científica y de la locura en que no se refiere propiamente a lo singular, siendo su objeto Dios, y su contenido la relación con Dios. Aquí la incertidumbre objetiva se sustituye por el entusiasmo y la conmoción de la interioridad, que es lo decisivo.

¿Quedan con esto superados los peligros del subjetivismo de la verdad? Ruttenbeck opina que sí, haciendo hincapié en que el subjetivismo kierkegaardiano de la verdad no estriba en la arbitrariedad —como el mismo Kierkegaard afirma expresamente [250]— (esto sería más bien unamunismo), sino en la necesidad de la apropiación, la cual ya no es aquel subjetivismo radical que niega todo lo objetivo de la verdad [251]. Según esto, la verdad auténtica supondría un consorcio entre lo objetivo y lo subjetivo, en que la dominante estaría de parte de la interioridad en virtud de la apropiación. Esta verdad subjetivamente apropiada es lo que Kierkegaard llama "verdad de edificación". "Sólo la verdad que te edifica es verdad para ti" (VII, 213). Dominado por ella interiormente, posee el hombre el entusiasmo apasionado que le impulsa a obrar. Mas, obrar significa decidirse. Esta decisión es por naturaleza un proceso interior, y no en primera línea un fenómeno externo. El acto interno es una anticipación a la acción externa, que no quita importancia a la acción externa, pero sí afirma la supremacía de la interna decisión. Es preciso que la verdad me subyugue de tal forma, que me la apropie interiormente de tal suerte, que sea en mí el motivo inmediato de mi acción al exterior. La

250 Cf. *Efterskrift*, VII, 489. Sobre este tema, cf. G. MALANTSCHUK, *Indfoerelse i Soeren Kierkegaards Fortatterskab*, págs. 39-40. Köbenhavn, 1953.

251 Ruttenbeck se expresa en estos términos: "Aneignung als Betätigung des Ich setzt ja ein Objekt voraus, das angeeignet wird. Die Objektivität der Wahrheit wird nicht geleugnet. Aber dabei ist es doch nicht so, dass die Wahrheit eine starre Autorität wäre, unter die man sich ohne weiteres zu beugen habe: Aneignung setzt ja das subjektive Moment voraus... Die Wahrheit ist nur dann Wahrheit, wenn sie Wahrheit für mich ist...; das Objektive, die objektive Wahrheit, ist nicht etwas, das in weltenferner Aseität ganz für sich existiert, sondern sie stellt eine Gegebenheit dar, die in inniger Beziehung zur Subjektivität des Ich steht, ein Objektivum, das sich am Subjekt dokumentiert..." (*Op. cit.*, 136-137). Esta exposición de Ruttenbeck se acerca mucho a la concepción de Santo Tomás. La verdad se constituye por la relación del objeto con el sujeto.

verdad ha de mostrarse por las obras. "Es mucho más útil al hombre una persona que no habla demasiado en voz alta y que es lo que dice" (*Pap.* IX, A 208). Luego para Kierkegaard el verdadero conocimiento de la verdad no significa otra cosa que un ser y una vida en verdad; sólo así es como la verdad se verifica, se hace real. Mas esta realización es tan sólo posible supuesta la verificación interior. El acento recae sobre la interioridad. En este sentido afirma Kierkegaard que la verdad es la subjetividad.

Un eco de esta concepción de la verdad se percibe en algunos pasajes de Unamuno, sobre todo en la *Vida de Don Quijote y Sancho,* pasajes que bien pueden ser de inspiración kierkegaardiana. Así leemos: "Todo es verdad en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es sólo de la razón" (T. II, 181). Y en el ensayo *Verdad y vida,* agrega: "Buscar la vida en la verdad es buscar en el culto de ésta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual, y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta" (T. II, 382). Claro que este aspecto vital de la verdad no se puede identificar en ambos pensadores. El vitalismo de Kierkegaard implica un aspecto religioso-pietista (la verdad de edificación), en tanto que el de Unamuno es predominantemente naturalista y aun fisiológico: verdad es lo vital en absoluto.

El concepto kierkegaardiano de verdad, como acción impregnada de interioridad, supone un elemento indispensable: la libertad. Recuérdese cómo también el concepto de devenir suponía la libertad. Siempre es la libertad el paso de la posibilidad a la realidad, mas no dentro de la necesidad del movimiento inmanente. Si, como decíamos, la verdad está comprendida dentro del devenir (en el sentido en que Kierkegaard lo entiende), y el devenir supone la libertad, también la verdad la supone. "El contenido de la libertad es la verdad, y la verdad hace libre al hombre. Y precisamente por esto, la verdad es obra de la libertad de tal suerte, que ésta engendra la verdad progresivamente" (IV, 404). Es decir, que la verdad exige

la libertad como presupuesto de su verificación. Por lo demás, todo el interés de Kierkegaard al tratar este aspecto en *Begrebet Angest* se centra en refutar el concepto idealista de libertad. No una libertad basada en la necesidad —aquella libertad hegeliana del movimiento inmanente del pensamiento eterno, en que la libertad es necesidad simultáneamente [252]—, sino la libertad simple y sencilla, consistente en que "la verdad sólo para el individuo existe, en cuanto que él mismo, obrando, la produce".

Kierkegaard proclama la plena responsabilidad del individuo ante la verdad, precisamente por ser ésta obra de la libertad del individuo: "El problema está en si el hombre, en el más profundo sentido, quiere reconocer la verdad, quiere dejarse penetrar por ella toda su esencia, aceptando todas las consecuencias que de aquí se derivan" (IV, 405). Kierkegaard hace depender de la libertad y de la voluntad del individuo, tanto el conocimiento de la verdad, como el desconocimiento de ella. Ya vimos en su lugar cómo tachaba de "ingenua" la concepción socrática de la ignorancia. Para Kierkegaard no hay ignorancia disculpable; la ignorancia de la verdad se funda en la mala voluntad, y por tanto es culpable. La ignorancia es el pecado.

VERDAD: AUTENTICIDAD

De la concepción subjetiva de la verdad contra el objetivismo se deriva el aspecto de la verdad como autenticidad; lo cual implica la necesidad de hacer del ser de la verdad la sustancia misma de la interioridad, es decir, ser verdad en el "sí mismo". Parece que en este punto Unamuno ha seguido paso a paso las huellas de Kierkegaard, pues su pensamiento coincide exactamente con el del danés.

Kierkegaard formula esta cuestión en los siguientes términos: "Al preguntar objetivamente qué cosa es la verdad, la reflexión dirígese objetivamente a la verdad como a objeto con que el cognoscente se relaciona; no se atiende a la relación, sino a que sea la verdad aque-

252 "Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine blosse Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig" (W. Jub. Augs. VIII, 110 ff.).

llo con que se relaciona. Al preguntar subjetivamente qué cosa es la verdad, la reflexión va dirigida subjetivamente a la relación del individuo; si el modo de esta relación es verdadero, entonces el individuo está en la verdad aun cuando de esta forma se relacionase con la falsedad" (VII, 166). Como se ve, la verdad se toma aquí por veracidad, pero con una notable diferencia. La veracidad exige que la locución no sea contra la mente, lo cual, sin embargo, no implica que la locución exprese de hecho la verdad; es decir, que la veracidad se refiere tan sólo a lo verdadero o a la verdad de la expresión en relación con la interna convicción. El punto de vista de Kierkegaard es muy distinto. Kierkegaard absolutiza la verdad subjetiva en cuanto realidad en sí, sin negar por eso que la verdad sea también un objeto real, como vimos anteriormente. Con todo, esta verdad subjetiva no es propiamente verdad en virtud de su coincidencia con la convicción, sino en virtud de la relación con la interioridad. La verdad de que Kierkegaard habla no es la que se expresa en los juicios como adecuación del entendimiento con la cosa, ni tampoco aquella en que la locución expresa la interna convicción, sino la que revela la esencia de la persona, la interioridad. Verdad es la autenticidad. De aquí la disociación entre esta verdad y la llamada objetiva. Por esto dice que si el modo de la relación con la interioridad es verdadero, el individuo está en la verdad aun cuando objetivamente se relacionase con la falsedad. Lo cual indica que esta falsedad no implica absolutamente razón de verdad. A fin de aclarar su pensamiento, pone Kierkegaard la nota siguiente: "El lector tenga a bien observar que aquí se habla de la verdad esencial, o de la verdad relacionada esencialmente con la existencia, y que se presenta el contraste precisamente para que aparezca con claridad como interioridad o subjetividad" (VII, 166). Esta interioridad o subjetividad, en cuanto verdadera o verdad, es lo que llamamos autenticidad. La importancia de estos conceptos nos obliga a detenernos para exponer su base psicológica.

En términos psicológicos, entiéndese por interioridad aquella profundidad no determinable ya ulteriormente, aquel centro creador en nosotros, en que la conciencia no es capaz de penetrar y con el que los contenidos fenoménicos de ésta, es decir, todo cuanto objetivamente es percibido, representado y pensado, se relacionan como la periferia de un círculo con su centro. Al vivirse el hombre a sí mismo

interiormente, esa su vivencia interior se transparenta al exterior, resultando de aquí un fenómeno objetivo, que a su vez repercute de nuevo sobre la interioridad. Existe por tanto un flujo y reflujo de fuerzas psíquicas entre la exterioridad del fenómeno y la interioridad resultante. No hay manifestación de vida psíquica que no repercuta en la interioridad, ni hay vivencia de interioridad que no se exprese fenoménicamente. A las vivencias de expresión corresponden los fenómenos de expresión, y éstos, a su vez, a las vivencias que constituyen la interioridad. En todo caso, la expresión de la vivencia deriva su significación de la interioridad. El fenómeno de expresión es revelación de la interioridad, y ésta, el contenido descifrable del fenómeno de expresión. Esta es la ley que regula el equilibrio de fuerzas de la psique. Ahora bien, cuando esto no es así, sino que entre la interioridad y la expresión se interpone un elemento heterogéneo afectando un modo de expresión que no es el inmediato de la interioridad, esta expresión carece de la fecundidad del fondo creador. Este fondo creador proviene a su vez del fondo vital, preordenado a lo psíquico, el cual jamás se agota en los datos de la conciencia. Así decimos que un sentimiento es auténtico, primigenio, no afectado, cuando no se ha roto la comunicación con el fondo. Lo primigenio es lo que posee centro y profundidad, la interioridad del fondo creador en la vivencia. A este fondo llamó el maestro Eckehart "esencia" y "realidad" *(Wesen, Istigkeit)*, y en el mismo sentido puede decirse que a lo afectado le falta la "esencialidad". Esencia no significa aquí otra cosa que esta interioridad de la psique de que hablamos. Así podemos decir que el hombre de sentimiento o expresión afectada, inauténtica, no es capaz de ser, de *esenciar*, lo que aparenta. Y aquí es donde se basa el problema de la verdad que venimos tratando. Todo el ensayo de Unamuno *Sobre la consecuencia, la sinceridad* es un reflejo de estas ideas (Cf. T. I, 843 sigs.).

Según esto, el juicio en que consiste la adecuación del entendimiento con la cosa, la verdad del juicio, no sólo está en relación con las leyes formales del pensamiento y de la realidad objetiva, sino también con el hombre vivo; de esta suerte, el juicio o verdad lógica ha de considerarse ante todo como exteriorización del propio existir. Esta ulterior relación del juicio con el hombre vivo es lo que constituye la interioridad, la subjetividad, como dice Kierkegaard, y está

radicada, no en la esfera de los objetos de la conciencia, sino en el fondo vital [253]. De aquí que la convicción de la subjetividad sea el juicio sobre la verdad en cuanto íntimamente vivida, *esenciada,* en la interioridad. La verdad-autenticidad es más que la mera veracidad. Así se entiende que psicológicamente verdad y autenticidad sean una y la misma cosa [254].

Dentro de este círculo de ideas ha de entenderse el pensamiento de Kierkegaard de que la verdad es la autenticidad subjetiva. "La verdad —dice— es la relación del existente con la expresión, precisamente en su existencia. Objetivamente se pregunta por las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, por la interioridad. En último término, el modo de ésta es la pasión de la infinitud, y la pasión de la infinitud es la verdad misma. Mas la pasión de la infinitud es precisamente la subjetividad, y por tanto la verdad es la subjetividad" (VII, 169).

El pensamiento de Unamuno se identifica en todo esto con el de Kierkegaard. En las obras en danés de su biblioteca, subraya Unamuno la citada frase, y al final del ensayo *Qué es verdad,* escribe: "Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma" (T. I, 812).

Tanto Kierkegaard como Unamuno recalcan la importancia de la verdad de autenticidad por lo que en concreto se refiere al objeto de la fe. Objetivamente, dice Kierkegaard, lo que importa es que el

---

253 A propósito de esto dice Fichte: "In sich selbständiges Leben ist die Wissenschaft nur alsdann, wenn der Gedanke der wirkliche Sinn und die Gesinnung des Denkenden ist... Keineswegs aber ist der Gedanke Leben und Gesinnung, wenn er nur als Gedanke eines fremden Lebens gedacht wird, so klar und vollständig er auch als ein solcher bloss möglicher Gedanke begriffen sein mag... In jenem ersten Fall hat der Gedanke unmittelbar durch sich selbst unser selbst ergriffen und es zu sich gemacht..." *(Reden an die deutsche Nation,* 5 Rede). Pensamiento éste que Unamuno subrayaría totalmente, y que Kierkegaard, en cambio, reformaría para darle concreto sentido existencial.

254 Ph. Lersch da de la autenticidad la siguiente definición, que también podría considerarse, psicológicamente, como definición de la verdad: "Echtheit ist eine Kategorie der Befragung einer Äusserung nach ihrer existentiellen Fundierung, also danach, ob sie von ihrem Träger innerlich gewest wird. Sofern in Äusserungen ein Hinweis gelegen sein soll auf Innerlichkeitsgehalte, sofern sie also Ausdruck sein wollen, können wir an sie die Frage "echt oder unecht" stellen" *(Aufbau der Person,* S. 512).

Dios a quien el hombre adora sea el verdadero; subjetivamente, que el hombre se relacione verdaderamente con Dios. ¿En cuál de ambos aspectos se da la verdad? Su respuesta es terminante: "Si de dos hombres reza uno al verdadero Dios con insinceridad personal, y el otro con la pasión toda de la infinitud reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios" (VII, 168) [255]. Unamuno tiene subrayado en las *Obras* este pasaje, que además cita en *Del sentimiento* (T. II, pág. 889) añadiendo a continuación lo que el mismo Kierkegaard no se habría atrevido a afirmar: "Mejor es decir que es Dios verdadero Aquel a quien se reza y se anhela de verdad." Lo cual demuestra que Unamuno es radicalmente subjetivista. En el ensayo *Qué es verdad* vuelve a repetir: "Vale más el error en que se cree, que no la realidad en que no se cree; que no es el error, sino la mentira, lo que mata al alma" (T. I, 799). "Estoy persuadido de que si la absoluta veracidad se hiciese dueña de los hombres y rigiese sus relaciones todas, si acabase la mentira, los errores desaparecerían y la verdad se nos iría revelando poco a poco. El único culto perfecto que puede rendirse a Dios es el culto de la verdad" *(Ibid.,* 800). Por esto Unamuno tacha de insinceridad y mentira la resistencia a examinar los fundamentos en que se basan las creencias (Cf. *Verdad y vida,* T. II, 384; *La fe,* T. I, 270-71).

La exigencia común de ambos pensadores es que el hombre *sea* la verdad, aquella misma verdad que habita en su interior. Ante este *ser la verdad,* el saber la verdad carece de importancia, más aún, es falsedad. Kierkegaard dice en la *Indoevelse:* "Que Cristo es la verdad quiere decir que la única explicación verdadera de lo que es la verdad es ser la verdad." "Por esto, cristianamente hablando, la verdad no consiste en saberla, sino en serla" (XII, 189). Prueba de ello, prosigue, es la conducta de Cristo con Pilatos; precisamente porque Cristo no era aquel que sabía qué cosa es la verdad, pues era la verdad él mismo, precisamente por esto no podía, en autenticidad, responder teóricamente a la pregunta; no porque no supiera qué es la verdad, sino porque, siendo la exigencia ser verdad, saberla es falsedad. El saber la verdad es consecuencia necesaria del serla, no vi-

255 Damos la versión de Unamuno, que es un resumen de la frase de Kierkegaard, un tanto desleída.

ceversa; y por esto es falsedad separar el saber la verdad del serla. "Y no hay hombre que sepa de la verdad más que lo que de ella es" (XII, 189). En la *Efterskrift* vuelve a ocuparse del caso de Pilatos, y dice: "Si Pilatos no hubiera preguntado objetivamente qué cosa es verdad, jamás habría mandado crucificar a Cristo. Si subjetivamente hubiese preguntado, la pasión de la interioridad, ante la exigencia de cargar con la responsabilidad de una decisión tomada en verdad, le hubiera impedido cometer la injusticia" (VII, 193). Esta frase la subraya también Unamuno, quien en el ensayo *La fe* dice que, volviendo Pilatos las espaldas a Cristo, las volvió a la verdad (Cf. T. I, 271).

En relación con estas ideas escribe Kierkegaard en los *Diarios:* "Hacerse uno mismo aquello que entiende, es la única forma de entender a fondo; y uno entiende solamente en la medida en que se hace a sí mismo aquello. Por donde se ve que amar y conocer significan en sustancia lo mismo" (*D.* dec. 1848). Todo hombre, en efecto, cuyo pensamiento está informado por una auténtica convicción, existe realmente en virtud del contenido de su pensamiento. También en el ámbito del pensamiento implica por tanto la autenticidad una relación con la interioridad y con el fondo vital. También el pensamiento, de ser auténtico, ha de ser *esenciado* por el hombre, ha de ser expresión de la sustancia de su interior. Aquí se encuadra perfectamente la noción unamuniana de sustancia. "Lo que llamaba Fouillée la idea-fuerza, es, en realidad, el contenido de la idea, su entraña... Lo otro, el concepto lógico..., no es más que una cáscara... La sustancia de las ideas, su carne, su entraña, es lo que lleva elemento motor y elemento sensorial, lo que puede, o movernos a acción, o provocar sensaciones" (T. I, 859-860). El hombre, ciertamente, no es una mera máquina parlante con que se expresa la verdad, lo cognoscible, sino que existe en el pensamiento, viviendo la verdad de lo que dice, siempre que hable movido por una auténtica convicción. A través de este pensamiento existencial queda anclado en el ámbito de las objetivaciones noéticas, que sólo son consistentes por su entronque con lo vital.

Al peligro de la ausencia de lo vital en la verdad alude Kierkegaard cuando escribe: "De poco serviría llevar a millones a aceptar la verdad si, precisamente por el modo de la aceptación, se les hi-

ciese caer en la falsedad. En relación con la verdad, todos los medios de atracción son errados cuando con ellos sólo se consigue dar a un puñado de hombres no más que una apariencia de verdad" (VII, 208). Por manera semejante exclama Unamuno: "Eso en que no crees es mentira, porque, ¿puede serte verdad aquello en que no crees? Quien enseñare una de esas que llaman verdades sin creer en ella, miente" (T. I, 271).

Psicológicamente hablando, el hombre cobra su fondo y el centro de su persona sólo cuando vive de la realidad de su interior en autenticidad; así entra dentro de la peculiaridad de su ser, haciéndose uno consigo mismo. Esto lo expresa Unamuno con estas palabras: "Estoy profundamente convencido de que no tiene eficacia ni valor sino lo que arranca de la propia vida concreta" (T. I, 861). Esta vida concreta no la concibe Unamuno, por supuesto, sino como vida auténtica. Manteniéndose en esta autenticidad demuestra el hombre, como dice Kierkegaard, el valor de ser él mismo ante Dios. El acento recae aquí en el "ante Dios", pues es la fuente y el origen de toda propiedad. Bajo el aspecto de la autenticidad obtenemos, pues, una imagen del hombre, cuya idea solamente es cumplida cuando su expresión externa corresponde a su realidad interior, cuando lo interno y lo externo se compenetran mutuamente como en todo crecimiento orgánico.

En conclusión, digamos que toda manifestación es innatural, afectada, inauténtica, si no procede del centro del "sí mismo" personal, sino que tan sólo afecta a la imagen y a la apariencia. Este es el problema de la verdad de autenticidad.

VERDAD: PARADOJA

La concepción de la verdad como paradoja es un aspecto típicamente kierkegaardiano que no halla ninguna resonancia en el pensamiento de Unamuno. La paradoja de Kierkegaard se funda en la antinomia de la existencia, constituida por una síntesis de elementos heterogéneos. Los elementos constitutivos de la existencia unamuniana no son propiamente heterogéneos; son antitéticos o antagónicos, o también, contradictorios. La diferencia de concepciones que de aquí se deriva es considerable, como hemos podido ver a lo largo de

todo este estudio. El existente es en Kierkegaard un ser tenso entre lo infinito y lo finito, entre la trascendencia y la inmanencia. En Unamuno, la tensión del existente se funda en que la existencia, en su aspecto de inmanencia, está constituida por la combinación de contradictorios que simultáneamente se incluyen y se excluyen; es el conflicto del ser en sí mismo, un conflicto ontológico puro.

Esta diferencia de concepciones se refleja también en el concepto de verdad, a pesar de ser tan semejante en ambos autores. A Unamuno le basta con afirmar la subjetividad vital de la verdad, mas no a Kierkegaard; fuera de la concepción psicológica, encontramos en el pensador danés el aspecto teológico de la verdad; este es el principal, ya que encarna toda la estructura teocéntrica del hombre. También aquí es la verdad un ser, la interioridad, la subjetividad, pero dentro de esa cualificación específica, inalienable en todo hombre, que es su ser religioso, teocéntrico. Y como es natural, bajo este aspecto, la verdad se identifica con la fe, que es, decíamos, la forma del ser religioso del hombre. Por tanto, todas las propiedades que competen a la fe, corresponden a la verdad en forma idéntica. De todas estas propiedades, la fundamental es la de ser paradójica: la verdad es la paradoja.

Basado en la diversidad de método de la reflexión objetiva y de la subjetiva respectivamente, formula Kierkegaard su tesis de esta forma: "Lo supremo de la interioridad de un sujeto existente es la pasión; a la pasión corresponde la verdad como una paradoja, y que la verdad se convierta en paradoja estriba precisamente en su relación con un sujeto existente. Cuando uno olvida que es un sujeto existente, desaparece la pasión, y la verdad deja de ser paradoja..." (VII, 166). Aquí entran en juego dos realidades antitéticas bajo la dimensión de inmanencia-trascendencia; de la fusión de ambas nace la paradoja. En primer lugar está el hecho de que la verdad se da en el sujeto existente como sustancia de la interioridad; de la existencia es, pues, imposible prescindir. Por otra parte, la verdad es una realidad absoluta: la eterna verdad sustancial. Ahora bien, esta eterna verdad sustancial se relaciona sustancialmente con el existente. He aquí la paradoja. El reflejo o efecto de esta antítesis en la interioridad del existente es por necesidad la pasión, que se inflama por el choque contra el límite de la inmanencia. Es evidente que en el momento

que se prescinde de la esencial relación de la eterna verdad sustancial con la existencia del existente, la paradoja desaparece, pues se ha quitado un extremo, el de la inmanencia, con lo cual ha cesado la tensión, y con ella la pasión del existente que, en cuanto existente, había de relacionarse con la verdad. La verdad objetiva, en cuanto extrapuesta a esta tensión, es imposible sea paradójica en sí misma. Recuérdese lo dicho sobre este punto a propósito de la fe.

Estos conceptos los explica Kierkegaard ulteriormente: "Si la verdad es la subjetividad, la interioridad, entonces la verdad, objetivamente determinada, es la paradoja; y esto, que objetivamente la verdad sea la paradoja, demuestra que la verdad es la subjetividad, toda vez que la objetividad repele, y la repulsión de la objetividad, o la expresión de la repulsión de la objetividad, es la tensión y el exponente de la intensidad de la interioridad" (VII, 171). Quiere decirse con esto que la verdad, siendo la subjetividad, es paradójica por el contraste (repulsión) con la objetividad, la cual, en cuanto tal, no es capaz de abarcar la verdad sustancial, sino sólo de pensarla. Ahora bien, según Kierkegaard, la verdad pensada no es ni puede ser verdad sustancial. La verdad sólo puede ser sustancial en cuanto *esenciada* por el existente en la existencia; esta es la verdad de la interioridad. Mas ésta, en cuanto conceptualmente inconcebible, no sólo por ser verdad de interioridad, sino sobre todo por ser relación con la eterna verdad sustancial, repele objetivamente, es absurda. Del absurdo racional, como sabemos, parte el salto a la paradoja. La verdad paradójica solamente es aprehensible mediante el salto de lo objetivo al absurdo, que es lo trans-racional y paradójico. Esta es la verdad paradójica, o sea, la fe. "La eterna verdad sustancial, es decir, aquella que se relaciona esencialmente con el existente en cuanto que esencialmente se relaciona con la existencia, es la paradoja. No obstante, la eterna verdad sustancial no es paradójica en sí misma, sino sólo en cuanto que se relaciona con el existente" (VII, 171). Aquí expresa Kierkegaard el problema de la verdad como elemento de la existencia. Ahora bien, de la concepción de la existencia depende el que el problema de la verdad existencial presente unas características u otras. Si para Kierkegaard la verdad, lo mismo que la fe, es la paradoja absoluta, esto proviene de que concibe la existencia comprendida en el máximo grado de tensión. La paradoja aumenta o dis-

minuye según el grado de tensión en que el individuo existe. En todo caso la paradoja sólo es absoluta cuando simultáneamente se afirman en absoluto la inmanencia y la trascendencia. De lo contrario, o desaparece la paradoja, o no pasa de ser relativa. Este es el caso de Sócrates.

Socráticamente, la eterna verdad sustancial no es absolutamente paradójica, toda vez que no se da una afirmación absoluta de la existencia; el existente tiene en todo momento abierta la puerta del retorno a la eternidad de la preexistencia mediante la reminiscencia. Para Sócrates la verdad no es propiamente más que el recuerdo de la eterna verdad preexistente. Claro que este recuerdo solamente en la existencia se verifica; de aquí que la existencia sea para el mismo Sócrates una desventaja, máxime cuando la existencia de suyo implica el olvido de la verdad. Con todo, la verdad es lo eterno, y esto eterno se halla en el interior del hombre, a lo sumo, olvidado. La ingenuidad de Sócrates se muestra en creer que esta verdad eterna inmanente es realizable sin más complicación en el tiempo, pues Sócrates no llegó a conocer la antítesis diametral entre la existencia y la eternidad. Por esto la verdad no es para él sino relativamente paradójica. Por el contrario, la paradoja absoluta entra en vigor tan pronto como la eterna verdad y la existencia se funden absolutamente. Ya sabemos en qué consiste esta fusión: es la aparición de Dios en el tiempo; la absoluta verdad de aquí resultante se convierte concretamente para el existente en necesidad de creer. La eterna verdad en la existencia es fe dentro del existente. Y todo ello es la paradoja absoluta. "La paradoja socrática consistía en que la eterna verdad se relacionase con un existente; mas ahora la existencia ha sellado al existente por segunda vez..., y de tal suerte lo ha sellado, que la existencia ha experimentado en él una mutación esencial" (VII, 174). Kierkegaard descubre una analogía entre la interioridad de la existencia socrática y la interioridad de la fe; sólo que entre ambas interioridades transcurre el abismo insondable de la infusión de lo eterno en el tiempo, con lo cual todo ha quedado trocado. La existencia es paradójica en sí misma, y con ello también la verdad del existente, por el hecho de que la eterna verdad ha quedado originada en el tiempo. Este es el núcleo central de todo el pensamiento kierkegaardiano.

El primer efecto de esta concepción se muestra en la interpretación del movimiento, del devenir. La verdad está comprendida en el devenir, pues ella misma deviene existencia, mas no en virtud de un movimiento inmanente, sino en virtud de una posición. En la corriente de la historia ha tenido lugar un circuito. Por esto, el conocimiento de la verdad objetiva, aun con toda su certeza, no puede engendrar certeza de verdad sustancial, pues ésta ha de ser adquirida en una esfera diferente. Aquí vuelve el mismo problema de la certeza histórica en relación con la certeza de fe. Ambas cosas son entre sí inconmensurables. En conclusión, vamos a citar dos párrafos de Kierkegaard que resumen perfectamente su pensamiento en esta materia:

"La especulación es objetiva, y en forma objetiva no se da ninguna verdad para un existente, sino sólo una aproximación; pues por el hecho de que existe, está incapacitado para ser plenamente objetivo. El cristianismo, por el contrario, es subjetivo; la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad. Y objetivamente no se da aquí verdad alguna; pues el saber objetivo de la verdad del cristianismo, o de sus verdades, es precisamente falsedad; saberse de memoria un símbolo de fe es paganismo, pues el cristianismo es la interioridad" (VII, 188) [256].

"Ahora bien, el cristianismo se ha proclamado a sí mismo como la eterna verdad sustancial devenida en el tiempo; se ha proclamado paradoja, exigiendo la interioridad de la fe para aquello que es escándalo para los judíos, locura para los griegos y absurdo para la razón. Con mayor energía no es posible expresar que la verdad es la subjetividad, y que la objetividad repele, y, además, en fuerza del absurdo" (VII, 179).

256 Pensamiento muy arraigado en Unamuno, aun antes de haber leído a Kierkegaard. Recuérdese todo aquello de la fe del carbonero, y de creer lo que cree la Santa Madre Iglesia. "Semejante fe no es más que... una mundanización de la fe" (Cf. *La fe*, T. I, 264-265).

LA META DE LA EXISTENCIA RELIGIOSA

I. EL CONCEPTO DE META

La existencia religiosa no es concebible sin una meta, sin una finalidad. Esta es señaladamente el τέλος del futuro. La existencia cristiana es ante todo esperanza en las promesas garantizadas por las obras de Dios. Mas esta esperanza no es resignación en la espera, sino tensión de vida en proyección hacia el futuro; es la expectación de un porvenir que está ya viniendo. De aquí recibe todo su sentido el concepto de Iglesia militante. La Iglesia milita en cuanto no está en posesión del reino sino sólo por la espera y la expectación de su establecimiento: "Ambulamus per fidem, non per speciem", dice San Pablo. La fe, cuyo objeto son las promesas, es la sustancia de esta vida de expectación.

Mas la fe no es solamente expectación de las promesas, sino sobre todo la prenda y el arra de su consecución; es decir, la posesión anticipada. La meta del futuro es una meta absoluta. El futuro de la esperanza es un futuro presente. En este punto, el pensamiento de Kierkegaard no deja lugar a dudas: la fe es para él la anticipación de lo eterno. Mas esto cambia por completo la concepción del fluir temporal. Ya vimos al principio cómo en Kierkegaard el concepto de tiempo quedaba en rigor disuelto al considerar el momento —átomo del tiempo— como átomo de la eternidad. La eternidad ha quedado inmersa en el tiempo, y cada uno de los instantes temporales está repleto de lo eterno.

Según esto, cabe preguntar en qué punto del fluir temporal está la meta de la existencia religiosa, pues la meta se refiere esencialmente al futuro, pero éste deja de existir en cuanto tal tan pronto como suprimo el fluir, el movimiento hacia el futuro. Kierkegaard no niega el futuro en cuanto tal, sino que lo condensa en el presente. Tan

pronto como la eternidad deviene realidad intratemporal, el tiempo futuro deja de ser futuro potencial para convertirse en futuro actual, en presente. De esta forma, la meta de la existencia religiosa no tanto está en la potencialidad del futuro, cuanto en la realidad de su actualidad. Es un futuro absoluto. Tal es el cambio que la realidad trascendente de la fe causa en las categorías del devenir. La meta de la existencia religiosa es, pues, concretamente el existir. La existencia es reduplicación potenciada, y por tanto interés supremo. El hecho de existir es *eo ipso* existir en la meta.

Unamuno tiene en este punto una concepción muy distinta: Unamuno vive más en la angustia del presente y del futuro, que no en la plenitud de ambos en el momento. El presente no es en modo alguno para él meta, y ni el mismo futuro lo es sino como diseño, como dimensión y paisaje. Existir es un devenir constante en progresión hacia un futuro indefinido. El fondo eterno sobre el que el hombre subsiste, no queda, como en Kierkegaard, adecuado a la superficie temporal, de modo que condense el devenir. La limitación del futuro, su presencialización, traería consigo la parálisis general de la vida. El impulso vital y el amor no se dieron al hombre sino como señuelo para instigarle a vivir y obrar. La lucha por la existencia en la existencia es un fin en sí mismo, en constante progreso hacia el futuro irrealizable. Este es el concepto unamuniano de meta. La diferencia con Kierkegaard es enorme. En lo cual se muestra nuevamente la diversa concepción de la fe y de toda la existencia religiosa. La fe unamuniana no se basa en aquella seguridad de las promesas que convierte lo hipotético del futuro en realidad de presente, sino que consiste en el impulso vital que va haciendo progresivamente hipotético el futuro, y progresivamente hipotética en él la realidad de su objeto.

Tanto en Kierkegaard como en Unamuno la meta de la existencia religiosa puede ser considerada bajo tres formas diversas:

a) forma subjetiva: la inmortalidad personal.
b) forma objetiva: la realidad de Dios.
c) medio de verificación: la escatología (*parousía* y *apocatástasis*).

II. LA INMORTALIDAD PERSONAL

Una de las cosas que más profundamente debieron de impresionar a Unamuno en la lectura de Kierkegaard, debieron de ser sin duda aquellos párrafos, sobre todo de la *Afsluttende Efterskrift,* en que el filósofo danés toca el tema de la inmortalidad. Uno de estos párrafos lo transcribe Unamuno íntegro en *Del sentimiento,* además de haberlo subrayado en las *Obras* en danés de su biblioteca. Este párrafo, en que parece que la inquietud de Unamuno por la inmortalidad se plasma en la expresión vigorosa del hermano Kierkegaard, es el siguiente: "Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción es respecto al problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en general, y lo hace egregiamente, identificándola con la eternidad; con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero que cada hombre singularmente existente sea inmortal —que precisamente es la dificultad—, de esto no se preocupa la abstracción, no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés del existente; al que existe le interesa infinitamente existir. El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre... Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble... Y cuando se lee en sus escritos que el pensar y el ser son una misma cosa, se piensa, pen-

sando en su vida, que ese ser que es idéntico al pensar no es precisamente ser hombre" (VII, 258-259). (*Del sent.*, T. II, 828-829).

En este párrafo se expresa conjuntamente la problemática que la cuestión de la inmortalidad personal ofrece tanto a la mente de Kierkegaard como a la de Unamuno. No obstante, el tema de la inmortalidad es esencial en el pensamiento de Unamuno, en tanto que en el de Kierkegaard no lo es. También en Kierkegaard se muestra, no cabe duda, la preocupación por la inmortalidad, por la concreta inmortalidad del individuo existente, como acabamos de ver. Pero el problema en sí no obsesiona a Kierkegaard. En Unamuno, en cambio, es el tema repetido hasta la saciedad. ¿Qué sentido tiene, pues, en ambos autores la preocupación por la inmortalidad [1]?

Kierkegaard toca el tema de la inmortalidad solamente de pasada y en muy contadas ocasiones, y es que Kierkegaard no duda interiormente de la inmortalidad, ni es para él problema el ser inmortal. Prueba de ello es una nota de los *Diarios*, fechada el 28 de marzo de 1839, según la cual la dificultad de la inmortalidad del alma no está en la inmortalidad misma, sino en el modo de concebirla. Para Kierkegaard, la inmortalidad del futuro, de que está íntimamente convencido, consiste simplemente en la pervivencia en Cristo luego que la eternidad, velada actualmente en el tiempo bajo la forma de la fe, se haya revelado definitivamente. La inmortalidad aparece, no obstante, como problema en relación con la existencia, debido a la inseguridad del existir y a la dialéctica de la fe. No hay que olvidar que para Kierkegaard el problema de la existencia no es propiamente el problema de la persistencia, de la permanencia en el ser —en esto consiste ante todo la dificultad para Unamuno—, sino el "comportamiento" existencial, "el entenderse a sí mismo existiendo"; esto, dice, es el principio helénico y también el cristiano (VII, 305-307). Y

[1] Tratamos en el presente capítulo de la inmortalidad personal, del individuo, prescindiendo de la distinción —por lo demás de gran importancia— entre inmortalidad del alma e inmortalidad del cuerpo. Tanto Kierkegaard como Unamuno entienden por inmortalidad la inmortalidad de la persona, de la conciencia, en la existencia, aunque a veces empleen la expresión "inmortalidad del alma". La inmortalidad del alma, sustancia espiritual, es objeto de la psicología racional. La inmortalidad del cuerpo, en el sentido de clarificación de toda la persona humana, es tema central de la teología paulina (Cf. *I Cor.*, 15; *II Cor.*, 4, 13 sigs.; *I Tesal.*, 4, 12 sigs.).

este comportamiento existencial es la tarea del existente merced a su constitución heterogénea, pues existir en verdad consiste en penetrar la propia existencia de la conciencia de existir temporal y eternamente a la vez, en devenir. Esta es la pasión existencial (Cf. VII, 264). En esta condición dialéctica de la existencia cae de plano el problema de la inmortalidad.

La cuestión de la inmortalidad no se da donde se desconoce la cuestión de la existencia, donde el medio del pensamiento es la abstracción de la eternidad [2]. Por esto dice Kierkegaard acertadamente que, de hallarse de hecho en Hegel el tema de la inmortalidad, esto no puede ser sino en virtud de una inconsecuencia [3]. "Todo pensamiento sistemático —dice— se desarrolla *sub specie aeterni*, y en este sentido se contiene también en él la inmortalidad como eternidad; pero ésta no es la inmortalidad en cuestión, toda vez que lo que queremos investigar es la inmortalidad de lo mortal, la cual no se explica demostrando que lo eterno es inmortal. Lo eterno no es lo mortal, y la inmortalidad de lo eterno es una tautología y un abuso de las palabras" (VII, 142) [4].

Por tanto, el interés de Kierkegaard no se encamina a establecer si el hombre es eternamente inmortal o no —en cuanto el concepto "eternidad" ha de entenderse filosóficamente como abstracción del

---

[2] También Unamuno afirma expresamente que la razón desconoce el problema de la inmortalidad, que es problema del deseo vital: "En el sentido racional y lógico del término problema no hay tal problema. Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón" (T. II, 828). Ahora bien, si la razón se ocupa de ello —y se ocupa para negarlo—, no es sino instigada por el instinto vital.

[3] Kierkegaard afirma que él personalmente no ha encontrado el tema de la inmortalidad en el sistema de Hegel, por más que otros dicen haberlo encontrado (Cf. VII, 142). Kierkegaard se refiere a un artículo sobre el tema de la inmortalidad en Hegel, publicado por POUL MÖLLER en *Maanedsskrift for Litteratur* (1837).

[4] La respuesta teórica al problema de la inmortalidad trastorna, dice Kierkegaard, todo el sentido de la pregunta, ya que no se trata de la inmortalidad del hombre *in genere*, sino de la del individuo concreto existente. Un gran discurso en defensa de la inmortalidad resulta para los oyentes algo así como un examen público en que de antemano se han fijado las preguntas y las respuestas de común acuerdo. Desde el punto de vista del existente la cuestión permanece en pie, y cada cual sigue preguntándose si él, existente, es inmortal o no (Cf. VII, 143).

tiempo y no como plenitud de él—, sino a ver en qué forma se ha de ser inmortal existiendo. Trátase por tanto del problema de la existencia bajo el connotado de la mortalidad, es decir, de una existencia que, siendo defectible en sí misma, admite se la considere bajo la forma de su indefectibilidad, mas no directamente a modo de ser perdurante.

Identificada de este modo la inmortalidad con la existencia actual, la problemática de la inmortalidad es idéntica a la de la existencia. Y así, la cuestión de la inmortalidad deja de ser una cuestión erudita para convertirse en tema de la interioridad que el sujeto, haciéndose subjetivo, ha de proponerse a sí mismo. Por esto es una cuestión que no se puede explicar objetivamente, pues así como nadie existe objetivamente, así también nadie es objetivamente inmortal. "La inmortalidad es la potenciación y el supremo desarrollo de la subjetividad desarrollada." "La conciencia de mi inmortalidad me pertenece a mí exclusivamente; precisamente en el momento en que me hago consciente de mi inmortalidad, soy absolutamente subjetivo, y no puedo hacerme inmortal en compañía" (VII, 144). Mas ahora podemos preguntarnos a qué conduce semejante planteamiento del problema, que no parece sino encerrarse en el círculo vicioso de la subjetividad.

Ciertamente podría decirse que es éste el vicio capital de Kierkegaard: una subjetividad exacerbada; como lo es también el de Unamuno, quien, por otra parte, posee un sentido de lo social que en vano se buscará en Kierkegaard. El problema de la inmortalidad lo extiende Unamuno a la sociedad, e incluso a todo el universo; Kierkegaard en cambio afirma expresamente que la cuestión de la inmortalidad no es un tema social, y que tampoco se pregunta para qué he de ser yo inmortal, sino si me hago o soy yo inmortal. Por esto añade que "la inmortalidad es el interés más apasionado de la subjetividad" (VII, 144), es decir, saber qué significa ser inmortal, y si se puede hacer algo o no para llegar a serlo (Cf. VII, 145). La cuestión está en cómo es posible, existiendo, mantener la propia conciencia de inmortalidad (Cf. *Ibid.*).

El problema de la inmortalidad tiene, pues, por finalidad única reafirmar la pasión de la existencia, de forma que en ella vuelva de nuevo a reaparecer la paradoja del compuesto de finitud e infinitud. Así como el hombre real, compuesto de infinitud y de finitud,

tiene su realidad precisamente en mantener unidas ambas cosas, inmensamente interesado en existir, así este mismo hombre, compuesto de eternidad y tiempo, tiene la realidad de su eternidad en mantener ésta dentro de la temporalidad. La conciencia de eternidad en la temporalidad es concretamente la inmortalidad del existente, y ésta no se refiere esencialmente al futuro de la persistencia, sino que se concentra ante todo en el presente de la existencia. La eternidad es el presente, y éste es la condensación de la temporalidad. Ser inmortal es existir esencialmente en esta tensión dialéctica que unifica todos los tiempos; es existir *sub specie aeterni,* no en la abstracción del pensamiento, sino inmerso en el tiempo.

En Unamuno el problema se nos presenta de manera semejante, y, con todo, distinto, pues, como al principio vimos, no es idéntica su concepción de tiempo y eternidad. Ciertamente que en Unamuno el problema de la inmortalidad se resuelve también últimamente en el ansia de una plenitud de existencia; pero aquí lo temporal, en cuanto tal, juega un papel más importante, toda vez que el tiempo no es en sí mismo función de la eternidad, bien que, por otra parte, sea ésta el soporte del tiempo. Para Unamuno la realidad material tiene mucho más peso y es mucho más sustancial que para Kierkegaard. Por esto en Unamuno la inmortalidad no se reducirá a la inmensa pasión de la existencia, si bien tomará de ella su punto de partida.

El problema de la inmortalidad implica en Unamuno una experiencia de orden psicofísico que él expresa plásticamente con los conceptos de "hambre" y "sed". Unamuno se siente hambriento y sediento de inmortalidad, de ser [5]. Jamás Kierkegaard habría empleado expresiones tan materiales. Por esto en Unamuno la inmortalidad no sólo es problema filosófico, sino hasta necesidad fisiológica; en el "hambre de inmortalidad" plasma su concepción ontológica como re-

[5] Unamuno se siente ante todo en posesión de su ser y no puede concebirse como no existiendo. Sin embargo, esta posesión del ser no es de plenitud ni en seguridad. De aquí nace el hambre de inmortalidad, el ansia por la posesión plena del ser. Concibe la existencia como jaula de su alma y recibe la sensación de asfixia espiritual. La inmortalidad significa para Unamuno la disolución de los límites de la existencia y la creación de un nuevo ambiente en que su espíritu pueda respirar una atmósfera más pura (Cf. T. II, 763).

sultado de su experiencia de la existencia. La exigencia de la inmortalidad no se basa en una convicción conceptual, sino en la imperiosa necesidad vital de dar a su vida y a su persona un valor definitivo [6]. Su experiencia del ser como conflicto entre el todo y la nada, y de la conciencia como antítesis de ser y no-ser, provoca en él el anhelo de una forma de ser de plenitud, sentida inmediatamente como hambre de inmortalidad [7]. Ser inmortal significa ante todo no dejar de ser, no verse absorbido por el abismo de la nada y de la inconciencia; por esto la inmortalidad consiste para él primariamente en la persistencia [8]. Claro que esta persistencia tampoco gusta de concebirla Unamuno como permanencia estática en un modo de ser o en una meta definitiva, sino como duración interminable. La eternidad es para él ante todo la vida inacabable, un continuo acercamiento progresivo hacia el fin, sin llegar nunca definitivamente a él. La permanencia estática en el ser implicaría el adormecimiento de la conciencia, que sería como una especie de muerte.

En segundo lugar significa ser inmortal estar en posesión de la plenitud simultánea del ser, no sentirse en una sucesión o proceso, pues de aquí precisamente arranca el sentimiento de mortalidad o defectibilidad [9]. La simultaneidad en la omnímoda posesión del ser es

---

[6] El ansia de eternidad brota en Unamuno del choque entre la caducidad del mundo y el amor. Si el amor no es un absurdo en sí mismo, tiene que ser inmortal, y en él inmortal también el hombre. El amor es "lo único en que se vence lo vano y transitorio, lo único que rellena y eterniza la vida". Sólo por la inmortalidad del amor tiene sentido definitivo la existencia (Cf. T. II, 764).

[7] "La pobre conciencia huye de su propia aniquilación." "Si al morírseme el cuerpo... vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce" (T. II, 766, 767).

[8] "Quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia" (T. II, 770).

[9] "Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo es ser todos los demás. ¡O todo

la segunda característica de la eternidad, y también de esta forma ansía ser inmortal Unamuno. Pero de aquí precisamente nace para él la más punzante dificultad, pues el ser en totalidad y eternamente coincide exactamente con la nada. Ser todo y plenamente, es lo mismo que no ser nada, ya que no hay nada de que ese ser pueda diferenciarse. De aquí parte Unamuno al afirmar que Dios necesita del hombre para existir, no menos que el hombre necesita de Dios, y que Dios y el hombre se hacen mutuamente. Y esta misma es la razón por la que aterra a Unamuno, tanto la eternidad pura, como la absoluta inmortalidad.

Ante todos estos escollos, Unamuno no ve otra posibilidad que la de mantener unidos ambos extremos antitéticos, en el empeño de ser así inmortal en ellos. Lo cual coincide en el fondo con el pensamiento fundamental de Kierkegaard, cuya dialéctica existencial consiste en la afirmación de las antítesis mediante la pasión por la existencia. Pero Kierkegaard jamás desfallecerá en esta tensión hasta su muerte. Unamuno sí que desfallece, y de aquí sus dulces sueños mitológicos, pues la inmortalidad es para él ante todo un bello sueño mitológico, como también lo era para Platón (Cf. *Del sent.*, T. II, 763) [10].

Resumiendo, podríamos decir que en el hambre de inmortalidad culmina todo el conflicto del ser, en cuanto ansia de indefectibilidad en la persistencia y en cuanto anhelo de plenitud en la presencia, con la contrapartida que estas dos determinaciones de totalidad suponen. Esta sería la inmortalidad activa como suprema potenciación de la conciencia. Sin embargo, no hay que olvidar que en Unamuno también se da una tendencia a la inmortalidad pasiva, mitológica e in-

---

o nada!... ¡Eternidad! ¡Eternidad! Este es el anhelo... Lo que no es eterno tampoco es real" (T. II, 764).

[10] "¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse! ¡Ahora y aquí, a esta luz discreta y confusa, en este remanso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no me llegan los ecos del mundo! ¡Duerme el deseo insaciable y ni aun sueño; el hábito, el santo hábito, reina en mi eternidad; han muerto con los recuerdos los desengaños, y con las esperanzas, los temores!" "¿Que sueño?... Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creed en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma" (T. II, 770-771, 772).

consciente: la inmortalidad del ensueño de inmortalidad, del sueño de vida eterna [11], dentro de la cual, como una forma especial, se da la inmortalidad de la fama, tanto en la memoria de los hombres, como en la descendencia carnal y espiritual. De todas estas formas y por todos estos medios ansía Unamuno inmortalizarse.

Mas ahora surge una nueva pregunta: ¿en qué grado puede el hombre tener certeza de su inmortalidad, entendida ésta sobre todo en el sentido de persistencia? ¿Es posible probar o comprobar que el hombre es inmortal? ¿Limítase la inmortalidad a la pasión y al anhelo de ella? ¿Alcanza el hombre de hecho la inmortalidad? Este es un nuevo aspecto del problema, y muy característico sobre todo de Unamuno.

Las pruebas de la inmortalidad

La indemostrabilidad racional de la inmortalidad del alma o, lo que es igual, de la inmortalidad personal, así como la indemostrabilidad de la existencia de Dios, es postulado común de los dos pensadores objeto de nuestro estudio, pues, como anteriormente se dijo al tratar del conocimiento, ambos heredan por igual el agnosticismo kantiano. Sin embargo, tanto la inmortalidad personal como la existencia de Dios, en cuanto verdades fundamentales de la existencia, son postulados indiscutibles de la fe, es decir, de la razón práctica. Aunque sólo fuera por esto, debería ser considerada la fe como verdadera fuente de todo "saber" filosófico. Si la metafísica es imposible por estar obturado, a causa de la inmanencia, el real acceso a la realidad en sí, entonces el saber filosófico no puede partir de la razón, sino de la fe. La fe es el acceso al "en-sí" y la puerta para la verdad sustancial. Por eso, las verdades que son el fundamento de la existencia religiosa, y que a la vez constituyen su meta, son esencialmen-

11 Que toda vida y toda existencia no es sino sueño de vida y de existencia, y asimismo la inmortalidad, sueño de inmortalidad, es una de las ideas de más profunda inspiración poética en Unamuno. Don Quijote, el Caballero de la Fe, no es sino un soñador de vida inmortal. Lo cual no obsta para que en el sueño se dé la realidad más pura (Cf. *Vida de Don Quijote y Sancho*, T. II, 243-244, 345-363; *Conversación segunda*, T. II, 545-554; *La vida es sueño*, T. I, 227-236).

te verdades de fe. La interpretación de esta fe podrá ser diversa; pero, en todo caso, el primer presupuesto del saber sustancial estará basado, no en la sobria serenidad del raciocinio, sino en el impulso arrebatado de la pasión. Con esto, no sólo se limita la ciencia para dar lugar a la fe, sino que se destruye en aras de la fe. Para Kierkegaard no existe filosofía, sino sólo religión, que comienza y acaba en la fe. Y lo mismo puede afirmarse de Unamuno, salvo el diverso concepto de fe, que determina, como es natural, un diverso concepto de religión.

"Sistemáticamente la inmortalidad es indemostrable" (VII, 144). He aquí la primera afirmación categórica de Kierkegaard. La razón es muy sencilla: la inmortalidad es cuestión de la subjetividad; nadie se hace inmortal objetivamente; el individuo, en su interioridad subjetiva, ése es el mortal o el inmortal. Ahora bien: la demostración está fuera del sujeto, y en nada puede influir en su interioridad. Por eso, demostrada objetivamente la inmortalidad del existente, quedaría aún por demostrar subjetivamente tal inmortalidad. La demostración no es *eficiente* de la inmortalidad, y en esta *eficiencia* es donde está basada toda la dificultad. "El defecto está, no en las pruebas, sino en no entender que, sistemáticamente, toda la cuestión es un contrasentido; más bien que buscar ulteriores pruebas, debería uno hacerse un poco subjetivo. La inmortalidad es el más apasionado interés de la subjetividad, y en el interés está precisamente la prueba" (VII, 144).

Esta es en sustancia toda la argumentación de Kierkegaard contra la demostración racional de la inmortalidad. Nada tiene sentido que no se dé en la pasión de la subjetividad. La demostración, en cambio, es objetiva y desapasionada. En *Begrebet Angest* afirma que, a medida que se acumulan los argumentos en pro de la inmortalidad del alma, disminuye la certeza, pues "metafísicamente no hay hombre que sea inmortal ni que esté seguro de su inmortalidad" (IV, 405, 419) [12]. Lo mismo afirma en la *Efterskrift:* "Cuanto más se demuestra y se vuelve a demostrar la inmortalidad en general, tanto más disminuye la fe en la inmortalidad" (VII, 147). "Metafísicamente de-

[12] Unamuno tiene subrayados estos pasajes en el original danés de su biblioteca.

vora la inmortalidad a la existencia, y hasta los setenta años de existencia, como nada; y con todo, esta nada debe tener éticamente una importancia inmensa" (VII, 145). Ulteriormente contrapone el valor de la certeza objetiva de la inmortalidad al valor de la incertidumbre subjetiva, en el mismo sentido que al hablar de la fe y de la verdad. La investigación objetiva no puede dar por resultado sino una aproximación; la infinita pasión subjetiva, por el contrario, transforma la certeza objetiva en incertidumbre, patrimonio exclusivo de la subjetividad. Mas, ¿en cuál de ambos casos se da más verdad? En respuesta, pone Kierkegaard el ejemplo de Sócrates.

Sócrates establece el problema objetivo hipotéticamente: si se da una inmortalidad. Mas esto no quiere decir que Sócrates fuese un escéptico, comparado con los defensores de las pruebas objetivas. Pues por esta hipótesis, por este *si*, empeña toda su vida, siendo capaz de arrostrar la muerte. La pasión de la infinitud dominaba toda su persona, y aquella pequeña incertidumbre le ayudó por haberse él a sí mismo ayudado de la pasión de la infinitud. Y concluye: "Así es también posible que una muchacha, tan sólo por la débil esperanza de ser amada del amado, haya poseído todas las dulzuras del amor, pues todo lo hacía depender de esa débil esperanza; en cambio, más de una señora desposada, que una y otra vez se ha dejado convencer por las más fuertes expresiones del amor, ha gozado ciertamente de pruebas, pero, por manera sorpredente, no ha poseído aquello que había que demostrar" (VII, 168-169).

No es menester insistamos más en una ulterior aclaración de los puntos de vista del pensador danés, pues ya nos son lo bastante conocidos. La inmortalidad sólo tiene sentido como infinita pasión por la existencia; que esta infinita pasión lleve en sí misma incluido el riesgo, no tiene nada de extraño, pues toda existencia es riesgo, y toda existencia de fe se basa en el riesgo. El riesgo, como origen de la incertidumbre, es precisamente el estímulo de la pasión. La existencia consiste en el vértigo pasional sustentado por la fe.

Mas, si ahora de Kierkegaard pasamos a Unamuno, observamos en este punto una coincidencia casi perfecta; tal vez la única diferencia esté en el especial interés de Unamuno por destruir la racionalidad de la fe en la inmortalidad, lo cual se debe a dos razones especialmente: al empeño por establecer una inmortalidad puramente vo-

luntarista como autónoma afirmación de la vida, y al tecnicismo de la antinomia entre lo racional y lo vital. De donde se deriva el siguiente planteamiento del problema:

a) no se da una inmortalidad del alma, pues la razón no sólo no la demuestra, sino que, por el contrario, demuestra que no se da;

b) se da una inmortalidad del alma por el empeño de la voluntad que la crea inmortal.

Estas dos tesis resumen toda la problemática religiosa de Unamuno, basada en la afirmación de extremos antitéticos. Esta misma es su actitud respecto al problema de Dios, como veremos a continuación.

Unamuno comienza el cap. V de *Del sentimiento,* en que discute las pruebas de la inmortalidad, aduciendo el siguiente testimonio de Hume, que preludia ya el resultado de toda su investigación: "Hume empieza su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con estas definitivas palabras: 'Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos' " (T. II, 800).

Toda la obra de Kant la interpreta Unamuno como un salto de la cabeza al corazón, salto que dio para reconstruir con el corazón lo que había abatido con la cabeza. Pues, después de haber examinado y pulverizado con el análisis racional las pruebas tradicionales en la *Crítica de la razón pura,* volvió en la *Crítica de la razón práctica* a reconstruirlas de otra forma sobre un fundamento cordial. Y es que el hombre Kant no se resignaba a morir del todo, y por eso dio el salto inmortal de una a otra crítica (Cf. T. II, 731-732).

Mas, a pesar de todo ello, queda en pie, dice Unamuno, la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad (T. II, 800).

La argumentación de Unamuno se resume en estas ideas:

Lo que llamamos alma no es más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y en su persistencia, siendo evidente que cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra. La conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, y va naciendo poco a poco según el cerebro recibe impre-

siones de fuera. Esta misma conciencia se interrumpe temporalmente durante el sueño, en los desmayos y otros accidentes, períodos en que perdemos la conciencia de ser, en que no somos. Todo lo cual nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida definitiva de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos, ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional. Según Aristóteles, el alma es la forma sustancial del cuerpo, la ἐντελέχεια, pero no una sustancia. La designación del alma como sustancia lleva, dice Unamuno, al materialismo, pues el racionalismo, es decir, la doctrina que no se atiene más que a la razón y a la verdad objetiva, es forzosamente materialista. No podemos saber qué cosa sea materia y espíritu, ni qué diferencia haya entre ambos. De todo ello sólo podemos hacernos una idea, y por ende es lo mismo materialismo que idealismo. Así da lo mismo decir que todo es materia como que todo es idea o fuerza. Monismo es lo mismo que materialismo. La razón es naturalmente monista, porque tiende a comprender y explicar el Universo, reduciéndolo todo a una categoría racional, a que se escapa la realidad vital en sí misma. Mas, para comprender y explicar el Universo, no hace falta el concepto de alma como sustancia espiritual imperecedera, concepto, por lo demás, derivado de una racionalización de la experiencia de la conciencia, no del alma misma. Tampoco para la explicación de la vida psíquica es necesaria la hipótesis del alma, la cual es un postulado racional. La psicología es la explicación de los fenómenos vitales, partiendo de la experiencia. La en un tiempo llamada psicología racional, por oposición a la empírica, no es psicología, sino metafísica, y no es racional, sino irracional o contraracional.

En suma: "Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas." Con esto quiere decir Unamuno que si el alma humana es sustancia (aunque se suponga espiritual) no hay modo de salvar su inmortalidad, porque siempre estará comprendida bajo la categoría de lo fenoménico, de lo racional, de lo que es objeto de la razón pura. Por eso hay que hacer consistir al alma en otra cosa que esté fuera de lo fenoménico y racional; que si el alma es sustancia, tiene otra

sustancialidad distinta de la racional. Esa sustancialidad consistirá entonces en su ser trascendente que escapa a toda comprensión racional, y que sólo podemos alcanzar mediante un postulado práctico, una experiencia o una exigencia vital.

Por esto la razón, lejos de probar la inmortalidad del alma, prueba lo contrario, su mortalidad.

Sin embargo, el alma es inmortal merced al empeño de la voluntad. Esta voluntariosa afirmación de la propia inmortalidad es proverbial en Unamuno, revistiendo en ocasiones caracteres de paroxismo. "No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo..." (T. II, 770). "No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros..." (T. II, 774). Pero la fórmula más típica de esta voluntad de inmortalidad se contiene en aquellas palabras de Sénancour, repetidas varias veces y hasta corregidas por Unamuno: "L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice." A lo cual Unamuno añade: "Hagamos que esto sea una injusticia." De esta suerte, el riesgo de la inmortalidad es un hermoso riesgo, καλός γὰρ ὁ κίνδυνος, como dijo Platón (Cf. T. II, 768-769).

Así, "creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella. Mas no sin represalia" (T. II, 833).

Este voluntarismo unamuniano se inspira en la pasión paradójica kierkegaardiana, sentido último de la inmortalidad también en el teólogo danés. El riesgo de la inmortalidad, dice Unamuno igual que Kierkegaard, implica una incertidumbre, una duda, pero que es mucho más que duda. La duda es cosa fría, cosa de la cabeza, como la duda de Descartes. La incertidumbre del riesgo, por el contrario, arrastra en pos de sí toda la pasión. Esta duda de pasión, dice Unamuno, "es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica" (T. II, 826-827). Este conflicto es la represalia de la razón por haber sido arrollada por la voluntad. De continuo la voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está batiendo con vendavales (T. II, 827). La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se nece-

sitan mutuamente. En esta íntima fusión de enemistad de la razón y la vida consiste la antinomia fundamental de la existencia y el agonismo del existir, fuente de toda acción. La voluntad y la inteligencia se necesitan, pero ambas buscan cosas opuestas: la voluntad busca absorber al mundo en nosotros; la inteligencia, que seamos absorbidos por el mundo. La inteligencia es monista o panteísta; la voluntad es monoteísta y egotista. Conocer algo es hacerme aquello que conozco; pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto de mí (Cf. T. II, 832). "Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo racional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación" (T. II, 830).

Por tanto, toda posición de acuerdo y armonía persistentes entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la voluntad se erguirá frente a la razón, porque consiste en esta lucha la trágica historia del pensamiento humano. De aquí el ritmo de la historia de la filosofía y la sucesión de sus períodos, unos en que se impone la vida produciendo formas espiritualistas, y otros en que la razón se impone produciendo formas materialistas. Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca (Cf. T. II, 833-834). La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre (Cf. T. II, 835).

Pero al hombre no le es dado anonadarse. Hay en él algo que resiste invenciblemente a la destrucción, una fuerza vital indomable hasta para la voluntad misma. Esta fuerza es la fe de pasión que hace inmortal al hombre y que crea al Dios inmortalizador.

III. EL PROBLEMA DE DIOS

Consideramos en el presente capítulo la realidad de Dios como aspecto objetivo de la meta de la existencia religiosa. Existir religiosamente es existir ante Dios y para Dios. Incluso la afirmación de la inmortalidad, religiosamente, no puede tener otro sentido que el de ser garantía la indefectible subsistencia ante Dios. Por esto decíamos que la inmortalidad era la forma subjetiva de la meta del existir religioso, y que la forma objetiva de esta meta era la realidad de Dios: ver la luz en la luz de Dios.

Sin embargo, la consideración del aspecto objetivo de la meta del existir religioso no deja de tener en sí una grave dificultad partiendo, como sucede en nuestro caso, de dos sistemas de la subjetividad. La dificultad, concretamente, consiste en esto: ¿cómo es posible que Dios sea meta objetiva del existir religioso, si la existencia en sí es subjetividad? Esta cuestión hay que resolverla tanto en Kierkegaard como en Unamuno, pues es común a ambos, salvo una notable diferencia: la subjetividad en Kierkegaard no es cerrada; en Unamuno sí lo es. Kierkegaard es subjetivo, pero ante Dios; Unamuno, siendo subjetivo, y para serlo, crea a Dios.

"El yo —dice González Alvarez— como autorrelación exclusivamente, sería una existencia desfundamentada, no poseería el carácter de autenticidad. Afortunadamente, un examen atento de los datos de la conciencia nos muestra a Dios sosteniendo y fundamentando el yo. De esta manera la autorrelación del yo es completa, o mejor, se subsume, en la relación a Dios... La existencia es la coincidencia de autorrelación y relación a Dios" [13]. Esta fórmula de la relación con-

[13] *Op. cit.*, pág. 81.

viene tanto a Kierkegaard como a Unamuno, mas no en el mismo sentido. Según Kierkegaard, el individuo se constituye existente por su relación con Dios, pero de forma que aquí el principio de la subjetividad queda invertido: el existente es "posición" de Dios. Sólo así es posible existir "ante Dios". Esta existencia de posición queda esencialmente referida a Dios, de forma que Ruttenbeck ha podido decir acertadamente: "Existenz und Gott gehören zusammen" [14]. También en Unamuno es verdad esto: la existencia no se concibe sin Dios; mas no por la esencial referencia de la existencia a Dios, sino por la esencial referencia de Dios a la existencia. Dios es "posición" del existente, de forma que la existencia no tanto es "ante Dios", cuanto "en Dios". La fórmula kierkegaardiana es que existimos "ante Dios"; la unamuniana, que "en Dios" somos, nos movemos y existimos. Las consecuencias que de aquí se derivan para toda la concepción de la existencia religiosa son incalculables, como ha podido verse a lo largo de todo este estudio. Con esto creemos haber llegado al punto de máxima discrepancia de concepciones entre ambos autores. Para Kierkegaard el problema de Dios no es problema propiamente, pues la divina realidad permanece inasequible a las dificultades de la existencia. El problema está en la relación del existente con Dios, y el drama es el existir humano precisamente en virtud de su esencial vinculación a Dios. La realidad de Dios gravitando sobre la existencia: he ahí la tragedia del existente.

Para Unamuno el problema de Dios es el mayor últimamente, pues la realidad divina depende del destino del hombre y corre junto con él los riesgos de la existencia. Unamuno hace gravitar sobre Dios el drama de su propia existencia. Siendo Dios vivido en la propia conciencia del hombre, Dios pasa a ser vida y sustancia del hombre. Más aún: Dios es creación de la conciencia y proyección de la misma al infinito. Así desaparece el problema de la relación, y Dios y el hombre son consortes de un mismo destino.

En cuanto a la representación de Dios, en Kierkegaard es la del padre, un padre amoroso en el fondo, pero severo, distinto del hijo y separado de él por una distancia abismal. Ante este padre jamás el hijo podrá tener razón. Kierkegaard concibe a Dios bajo las mismas

[14] *Op. cit.*, pág. 140.

categorías psicológicas que determinan la relación con su propio padre. Así será también su relación con Dios una relación de amor en temor y temblor.

En Unamuno, la representación de Dios no es directamente la del padre (no importa que también llame "Padre" a Dios). A diferencia de Kierkegaard —que no conoció espiritualmente sino al padre—, Unamuno apenas conoció a su propio padre; por esto su representación de Dios difícilmente pudo plasmarse en la categoría psicológica de lo paternal. Ahora bien; el padre no representa el seno, el cobijo en la existencia, sino más bien el riesgo y el esfuerzo en ella [15]. Kierkegaard careció en su existencia de seno, de cobijo amoroso, y, solo, buscó a Dios con esfuerzo en soledad y riesgo. La imagen de Dios se halla ante su mente como imperiosa exigencia de vida religiosa vivida hasta el heroísmo. Unamuno, en cambio, busca

---

15 Es importante observar cómo Kierkegaard asocia a la representación del páramo en soledad el vivo recuerdo de su padre, junto con la idea de Dios. En un viaje a la estepa de Jutlandia, patria de su padre, dos años después de la muerte de éste, escribe los pensamientos siguientes: "Aquí estoy sentado y solo, contando las horas que me faltan para ver Saeding [lugar natal de su padre]. Jamás puedo recordar mutación alguna en mi padre, y ahora voy a ver los lugares en que, siendo muchacho y pobre, cuidaba ovejas, los lugares por que, a causa de sus descripciones, tantas veces sentí nostalgia... De él aprendí qué cosa sea el amor de padre, y así llegué a comprender el amor paternal de Dios, lo único inconmovible en la vida, el verdadero punto arquimédico... Así como se dice *nulla dies sine linea*, así yo puedo decir de este viaje: *nulla dies sine lacrima*". Y, contemplando con este sentimiento de desolación la llanura solitaria que le rodea, prosigue: "El páramo debe de ser muy apropiado para desarrollar espíritus robustos; aquí todo está desnudo y descubierto ante Dios, y no existen esparcimientos ni repliegues en que pueda la conciencia esconderse, y de los que tan difícil es a veces al rigor reducirla a recogimiento. Aquí el espíritu no puede menos de concentrarse, intensa y dolorosamente, sobre sí mismo. "Adónde iré a ocultarme de tu vista", hay que decir, en verdad, aquí, en el páramo" (*D.* juli 1840).

Idéntico es el sentimiento de Unamuno ante la contemplación del páramo castellano: "No despierta este paisaje sentimientos voluptuosos de alegría y de vivir, ni sugiere sensaciones de comodidad y holgura concupiscibles; no es un campo verde y graso en que dan ganas de revolcarse, ni hay repliegues de tierra que llamen como un nido... No hay aquí comunión con la Naturaleza; ...es, si cabe decirlo, más que panteístico, un paisaje monoteístico este campo infinito en que, sin perderse, se achica el hombre, y en que siente en medio de la sequía de los campos sequedades del alma" (T. I, 61-62).

de Dios el seno y el cobijo —ese mismo que en la existencia experimenta y que a la vez añora—, el alma de su alma que le recoja en sus brazos y le preserve de hundirse en la nada eternamente. Son las categorías psicológicas de la experiencia de lo maternal [16]. Así también la relación con lo divino es en él ante todo relación con lo cósmico, en que no se da el temblor de la abismal distancia, y en que la tónica es el amor y el dolor en un amoroso derretimiento de las entrañas. Si bien es cierto que Unamuno busca igualmente a Dios con esfuerzo, si lucha con él desde el alba hasta el crepúsculo, es por causa de su razón que lucha con su vida, pues la razón es atea, pero el alma vive inundada de Dios.

La esencia de Dios

El punto de partida para la consideración de la esencia de Dios es, tanto en Kierkegaard como en Unamuno, el principio de la subjetividad, mas bajo un aspecto antitético; de donde se derivan concepciones diametralmente opuestas en ambos autores respectivamente. Analizamos primero el pensamiento de Kierkegaard, y seguidamente el de Unamuno.

Exponíamos en su lugar cómo la dialéctica del "sí mismo" nos refería esencialmente a la relación con Dios. Dios era el hecho primordial, y la subsistencia ante Dios era la fijación de la conciencia. Ahora bien: esta fijación de la conciencia constituía la suprema potenciación de la subjetividad, de modo que la subjetividad llegaba al máximum en el contraste con la subjetiva objetividad de Dios. Mas, ¿cómo es posible establecer una relación esencial entre la objetividad y la subjetividad, y, concretamente, entre la subjetividad de Dios y la subjetividad

[16] Unamuno experimenta un sentimiento monoteísta en la sequedad del páramo; sin embargo, la verdadera añoranza de Dios la siente su alma al contacto con su nativa tierra vasca, verde y brumosa. Aquí el sentimiento de divinidad es panteístico, y va entrañablemente unido al recuerdo de la madre, de lo maternal, de lo telúrico. Al regresar a su tierra siente Unamuno renacer en su espíritu, junto con las vivencias de su infancia, el ansia por recobrar la fe de niño, por retornar al seno de su madre y "desnacer" para Dios. Es la sumersión en el ensueño de la inconciencia.

del hombre, que son los extremos más contrapuestos, en un sistema de la subjetividad? La absoluta afirmación de subjetividades antitéticas —que es afirmación absoluta de sujeto y objeto—, ¿no dará por resultado la absoluta distinción sin acercamiento posible? Mas, ¿cómo se ha de entender entonces la esencial relación del hombre con Dios?

Sobre este verdadero nudo de la teología kierkegaardiana arroja una luz maravillosa un pasaje de los *Diarios* que es preciso exponer, explicación sin duda de otro análogo de la *Efterskrift*, que igualmente comentaremos. El pasaje de los *Diarios* (octubre 1854) lleva por título: "Relacionarse objetivamente con la propia subjetividad." De la inteligencia de esto depende toda la solución de la dificultad propuesta.

"La mayor parte de los hombres —dice Kierkegaard— son yos embrutecidos; lo que por naturaleza estaba dispuesto como posibilidad de afinamiento hasta constituir un yo, queda pronto reducido a una tercera persona. Algo muy distinto es relacionarse objetivamente con la propia subjetividad."

El concepto clave en este texto es el de "posibilidad". Todo yo es una posibilidad (δύναμις). En virtud de la posibilidad obra y deviene. Una posibilidad limitada sólo permite un grado limitado de acción y de evolución. Una posibilidad ilimitada permite un grado ilimitado de ambas cosas. Ahora bien; la reducción a tercera persona, de que habla Kierkegaard, supone la limitación de la posibilidad; la relación objetiva con la propia subjetividad significa por el contrario que la posibilidad permanece abierta, ilimitada, de modo que la relación es un diálogo. Se da, pues, entre lo objetivo y lo subjetivo de la personalidad una fluidez *(fluidum)* mediante la posibilidad, que permite la relación y el diálogo. En cuanto yo objetivamente me relaciono con mi propia persona, con mi subjetividad, soy esencia y poseo realidad. En cuanto subjetivamente me relaciono con mi esencia, con mi realidad, soy sujeto y conciencia. Sólo así, en cuanto sujeto, dejo de *tener* esencia, para *ser* conciencia de ella. La relación en la posibilidad constituye la reduplicación de la subjetividad. Todo yo, en cuanto objetivamente relacionado con su propia subjetividad, es una reduplicación. Mas ahora traslademos estos conceptos a Dios.

"El máximum —prosigue Kierkegaard— que en este respecto puede ser alcanzado por un hombre cualquiera, no puede pasar de ser una muy débil analogía para rastrear en qué grado es Dios infinita subjetividad" *(Ibid.)*.

Dios es infinita subjetividad. Mas, ¿qué es la subjetividad? Posibilidad. Una infinita subjetividad en una infinita posibilidad. Dios es infinita posibilidad, y en él todas las cosas son posibles [17]. Ahora bien; si el grado de posibilidad establece el grado de relación entre la objetividad y la subjetividad, el sumo grado de posibilidad establecerá el sumo grado de relación. Así, entre lo objetivo y lo subjetivo de la personalidad de Dios se dará la suma fluidez y el más perfecto diálogo. De donde esencia y conciencia en Dios quedan identificadas por la infinita posibilidad de la subjetividad. Dios no sólo *tiene* esencia, sino que *es* conciencia de su esencia. Dios es la infinita reduplicación.

"Dios —dice de nuevo Kierkegaard— no tiene nada objetivo en su ser, pues esto lo limitaría haciéndolo relativo, sino que se relaciona objetivamente con su propia subjetividad. Con todo, esto sólo es una reduplicación de su subjetividad, pues en su ser, subjetivamente, no hay nada imperfecto que hubiera de ser removido, ni nada menguado que hubiera de ser añadido, cual es el caso de la subjetividad humana. Dios es infinita reduplicación, cosa que, por cierto, ningún hombre puede ser." Sólo Dios puede relacionarse perfectamente consigo mismo *(Ibid.)*.

---

[17] Dios es infinita posibilidad, mas no en orden a ser o devenir. La infinita posibilidad de Dios no es la demostración *a priori* de su existencia. Kierkegaard rechaza la idea de Hegel de que posibilidad y realidad se unen en lo necesario (Cf. *Logik*, W. Jub. Ausg. 4, 207). Posibilidad y realidad se unen en la esencia, mas no en el ser. Por eso toda esencia tiene realidad de posibilidad. Necesaria sería por tanto la esencia, mas no la existencia. Ahora bien, el ente necesario es aquel cuya esencia es su existencia. Ontológicamente, posibilidad y necesidad se contraponen. Y Dios, ontológicamente, no es posible, sino necesario. La fusión de posibilidad y realidad en la existencia divina, inclusiva de su esencia, excluye de Dios toda mutación de devenir. La existencia excluye el devenir. Dios es necesario. Ahora bien: Dios es infinita posibilidad en cuanto en él todas las cosas (esencias) son posibles (Cf. XI, 152). Su esencia es una infinita posibilidad de imitabilidad. Dios es además infinita posibilidad en cuanto es infinita imposibilidad de no ser; y en este sentido, excluida la potencialidad, bien puede decirse que Dios es posible y necesario al mismo tiempo.

Y ahora viene la respuesta definitiva a la cuestión del principio: así como Dios se relaciona objetivamente con su propia subjetividad en la infinita fluidez de su reduplicación, y así como el hombre se relaciona objetivamente consigo mismo en la limitada fluidez de su reduplicación, así, salvada la analogía, se relacionan mutuamente Dios y el hombre, de modo que en la absoluta distancia y distinción se da el máximo acercamiento. Dios es subjetividad, y, en el grado en que es subjetividad, es posibilidad y abertura. Este grado es infinito. El hombre es subjetividad, y por ende posibilidad igualmente y abertura en su grado. Por la posibilidad de la subjetividad la esencia divina y la humana quedan mutuamente relacionadas. De esta forma, cuando la afirmación de la subjetividad ha llegado al extremo, cuando en realidad se trata de un individualismo κατ' ἐξοχήν, entonces la realidad de Dios se revela al hombre, esto es, en su isolación. Aquí se muestra que la interioridad, exactamente en su máximo, se torna objetividad. Esto es una transmutación del principio de subjetividad, como dice Ruttenbeck [18], del que jamás anteriormente se han sacado tales consecuencias. Sólo cuando el yo se siente en su exclusividad y subjetividad, sólo entonces aparece la alteridad de Dios, pues Dios sólo existe para el individuo. Y recíprocamente: sólo cuando la alteridad de Dios existe, sólo entonces queda justificado el individualismo existencial. El hombre que no subsiste en presencia de Dios, no es él mismo; él mismo sólo puede ser subsistiendo en Aquel que es en y por sí mismo. Así como no hay verdadero conocimiento sin conocimiento de Dios, así tampoco hay verdadera subsistencia sino ante Dios.

Mas ahora hemos de preguntar de nuevo: ¿cuál es el modo subjetivo de verificación de esa subsistencia ante Dios, sólo a través de la cual es concebible la divina esencia, según aquella fusión de existencia y Dios?

No se olvide el principio de reciprocidad de subjetividades. No es que la esencia de Dios dependa de la existencia humana, o de la subsistencia del hombre ante Dios, sino que se da una recíproca relación de subjetividades, de forma que, así como la subjetividad humana sólo por su relación a Dios queda constituida, relacionándose

18 *Op. cit.*, pág. 140.

luego objetivamente consigo misma, así la subjetividad divina consiste en su infinita relación, siendo el ἀνάλογον de la relación de subjetividad humana. El modo de penetrar en la reduplicación de esa relación infinita es la relación del hombre con Dios por la subsistencia ante él, partiendo de la relación subjetiva consigo mismo. De lo contrario, la concepción kierkegaardiana de la divina esencia no se diferenciaría de la concepción unamuniana.

Siendo Dios infinita subjetividad, no es concebible una relación del hombre con Dios distinta de aquella fundada en la subjetividad, en el sentido expuesto de objetiva relación consigo mismo; con lo cual lo objetivo, en cuanto no relacionado, queda excluido. Por esto dice Kierkegaard que en toda la eternidad será posible al hombre concebir a Dios en pura objetividad, ya que el camino de la objetividad no puede pasar de ser aproximación. Dios es sujeto, y por esto sólo existe para la subjetividad en interioridad (Cf. VII, 167). Sin embargo, el mismo Kierkegaard confiesa que esto encierra una formidable dificultad dialéctica, toda vez que el aislamiento de la interioridad impide la inmediata confrontación objetiva con lo objetivo. La dificultad dialéctica es la imposibilidad de mediación, de forma que el salto es inevitable. Aquí reaparece la misma dificultad del conocimiento y de la fe. En la relación de subjetividad queda por necesidad excluido el tiempo, pues esta relación no es algo que pueda darse o no darse, que pueda existir antes o después, sino que se da *à tout pris* en todo momento porque es relación de interioridad. Tal relación no es concebible sin pasión. Por esto la subsistencia ante Dios se da en el momento, no en virtud de una consideración objetiva, sino en virtud de la inmensa pasión de la interioridad. Luego la esencia divina es pura actualidad, y con ella se relaciona el existente en la plena actualidad del momento, que es lo eterno del ser de Dios. Luego, ¿es Dios un postulado? Sí que lo es, dice Kierkegaard, mas no en el sentido estéril en que comúnmente se toma esta palabra. Que Dios sea un postulado significa que "la única forma en que un existente entra en relación con Dios es que la antítesis dialéctica lleva a la pasión a desesperarse, coadyuvando —con la categoría de la desesperación (fe)— a captar a Dios. De esta forma el postulado, lejos de ser una arbitrariedad, es legítima defensa (*Noedvaerge*). Y Dios no

es un postulado, sino que esto, que el existente postule a Dios, es una necesidad *(Noedvendighed)*" (VII, 167 n.).

Dios es necesidad del existente. Kierkegaard no concibe la realidad del hombre sin la realidad de Dios. Mas, como en medio de estas dos realidades —que son por necesidad subjetivas—, no cabe la inserción de nada objetivo (mediación), el existente queda inmediatamente enfrentado con la realidad de Dios, cualitativamente distinta lo infinito de la suya. De aquí la desesperación, y la fe dentro de la desesperación, que constituye la propia defensa. Pues, por una parte, el hombre desespera de sí mismo ante la diferencia cualitativa, y por otra, se aferra a la fe como única afirmación de su positividad. De no ser el hombre la nada ontológica, Dios es una necesidad. He aquí la última consecuencia metafísica del principio luterano. Que aquí la categoría de la fe sea imprescindible, se muestra en que tratamos de salvar la subjetividad, la propia humana y también la divina en cuanto con la humana relacionada. La fe es la potenciación de la subjetividad y el único reflejo de la divina subjetividad en la existencia. Por esto dice Kierkegaard más adelante: "Así es Dios una suprema representación que no se puede explicar por otra cosa, sino sólo sumergiéndose en la representación misma. Los supremos principios de todo pensamiento sólo indirectamente *(negative)* son demostrables. Supuesto que la paradoja fuese de esta suerte el límite de la relación de un existente con una eterna verdad sustancial, tampoco la paradoja podría explicarse por otra cosa si la explicación hubiera de tener valor para un existente" (VII, 185). Pensamiento que completa en una nota de los *Diarios*: "Precisamente porque Dios, siendo sujeto, no puede ser objeto para el hombre, es absolutamente evidente también lo contrario: que negando uno a Dios, no por eso hace a Dios daño alguno, sino que se aniquila a sí mismo; quien de Dios se burla, búrlase de sí mismo. Cuanto más puro es un hombre, tanto más cerca está, en relación con otros hombres, de no poder ser objeto para ellos. Con todo, en esto siempre queda, claro está, una inmensa diferencia cualitativa" (*D.* nov.-dec. 1846).

Resumiendo, podemos decir que la forma de concebir Kierkegaard la esencia de Dios está determinada por el hecho de que la relación fundamental es dualista; este dualismo hace que la concepción de la esencia divina ponga especialmente de relieve la diferencia cua-

litativa (Cf. *D.* 28 sept. 1849). A este fin, recalca Kierkegaard los atributos divinos: excelsitud, soberanía, majestad, omnipotencia, eternidad, omnisciencia, omnipresencia. Sería irreligioso llamarse amigo, compañero de Dios. Dios es fuego devorador; ante su presencia el hombre se siente sobrecogido de temor y temblor. De ser verdadero, el pensamiento de Dios ha de causar una transformación radical de toda la existencia. La absoluta representación de Dios, mantenida en todo momento, es "el fin de la inmediación y la sentencia de la aniquilación" (VII, 420). Por esto no es de extrañar que el judío creyese que ver a Dios era morir [19], y que dijese el pagano que el contacto con Dios era el preludio de la locura [20]. La representación de Dios es lo único capaz de mostrar al hombre su absoluto desvalimiento. El hombre religioso se halla sumido en la finitud como un niño desvalido; la representación de Dios lo aniquila (Cf. VII, 421). Nunca tenemos razón delante de Dios. Aquí se muestra especialmente la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, y que es imposible confundir a ambos, ni filosófica ni poéticamente. El pecado es la suprema cualificación de la diferenciación (Cf. XI, 209-210).

Todo el interés de Kierkegaard va encaminado a mantener y profundizar la distancia entre Dios y el hombre, distancia que por lo demás manifiestan todas las relaciones del hombre con Dios, especialmente la adoración (Cf. VII, 357-358). No somos nada delante de Dios. "Ninguna contradicción existe en que el hombre no pueda nada delante de Dios, a no ser el hecho de que sea consciente de ello; y esto no es sino una nueva expresión de lo absoluto de Dios. Que el hombre ni siquiera en razón de posibilidad (κατὰ δύναμιν) debería ser capaz de alcanzar esta conciencia, sería una prueba de su no-existencia" (VII, 401 n.). Esta es una de las frases más oscuras y atrevidas de Kierkegaard, en que parece negar la realidad ontológica del hombre en comparación con la absoluta realidad de Dios [21]. Si el hombre posee alguna realidad, parece no ser otra que la con-

---

19 Cf. *Exodo*, 33, 20-23. *Jueces*, 13, 22. *Isaías*, 6, 5.

20 Cf. PLATÓN, *Fedro*, cap. 22.

21 La frase es ante todo oscura, pues la "no-existencia", según el texto definitivo danés, podría referirse también a Dios; depende de quién sea el sujeto del posesivo "su". Por el contexto parece que ha de ser el hombre.

ciencia de nihilidad ante Dios; y aun ésta le es ontológicamente indebida.

Según esto, se puede establecer la siguiente regla: lo positivo de la relación con Dios se echa de ver en lo negativo; todo acercamiento resulta alejamiento. Aquí se muestra precisamente la infinita majestad de Dios. Esta durará toda la eternidad, y asimismo la infinita distancia.

Mas la excelsitud de Dios es tan sólo un aspecto de su esencia. Tan importante es el otro aspecto, el del amor. El concepto de amor es la característica de toda la teología kierkegaardiana. Baste mencionar la obra *Kjerlighedens Gjerninger (El obrar del amor)*. El amor iguala la absoluta diferencia. "Amar y querer ser amado; he ahí la pasión de Dios. Por eso gustó tanto de pasar existencialmente junto con el hombre por las diversas formas en que se puede amar; por eso gustó tanto de experimentar el amor" (*D.* oct. 1854). El amor de Dios socorre al hombre en su bajeza. La humildad es el principio de elevación del hombre en virtud del amor (Cf. VII, 427). Kierkegaard compara su relación personal con Dios a una relación amorosa. Echando una mirada retrospectiva a su vida, se ve obligado a confesar que su relación con Dios ha sido el feliz amor de una vida en muchos aspectos infeliz y llena de pesares. Repetidas veces experimentó en su vida el amor misericordioso de Dios, y el pensamiento de este amor le dio fuerza, como él mismo dice, para soportar la abrumadora soledad de su existencia. Un consuelo único tuvo el solitario: "Dios, que es amor" (*Pap.* VIII, A 604). Al amor paternal de Dios llama "lo único inconmovible en la vida", "el verdadero punto arquimédico" (*D.* juli 1840). Estos dos atributos: excelsitud y amor, constituyen una íntima unidad. La esencia de Dios reúne siempre en sí lo antitético. El concepto en que ambos atributos se identifican es el de "educador". Dios es el maestro del hombre (Cf. *Opbyggelige Taler = Discursos edificantes*).

Esta larga exposición de la concepción kierkegaardiana de la esencia divina nos ha distanciado no poco del ambiente del pensamiento de Unamuno. A él hemos de volver ahora.

También Unamuno parte para la determinación de la esencia divina del principio de la subjetividad; pero su punto de vista es muy distinto, y nada tiene de común con el de Kierkegaard. El punto de

partida de Unamuno es lo que él llama "hambre de Dios". La subjetividad se muestra hambrienta de plenitud de realidad, de Dios. Una expresión más plástica de la subjetividad no cabe. Esta hambre —forma fisiológica—, se expresa ulteriormente en las formas psicológicas de amor y de dolor; así sentimos amor y dolor de Dios. Pero el amor y el dolor trascienden de suyo lo puramente psíquico, refiriendo la interioridad a sus fundamentos ónticos; así queda el hombre abocado al ser. Como realidad pura de ser, experimenta el hombre su propia conciencia distinta de los estados de conciencia, y la sustancia pura, segregada de sus determinaciones, y lo eterno permanente, distinto de lo histórico y temporal. Ser es la pura interioridad en soledad. Mas la interioridad unamuniana no es solitaria como en Kierkegaard, sino poblada. De la soledad interior saltaba Kierkegaard a la concepción de Dios como lo diametralmente distinto. Unamuno, en cambio, salta de la soledad interior a la plenitud de Dios [22]. En la soledad se muestra la eterna inmensidad humana, y en ella se da la intuición de la propia sustancialidad. Y aquí es donde tiene lugar la experiencia de lo divino, donde el hombre "se siente y toca y se comunica sustancialmente con Dios" (T. I, 571). Aquí se muestra en su plenitud la idea, fuerza de la voluntad; aquí se crea a Dios. "El concepto de Dios brota del eterno sentimiento de Dios en el hombre" (T. II, 859). La intuición de la propia sustancialidad, este "serse" de la conciencia como voluntad eterna, es la sustancia divina de la conciencia, la divinidad, y, más concretamente, Dios [23].

El hombre, como conciencia, no se resigna a estar solo en el universo, ni a ser un fenómeno objetivo más; quiere salvar su subjetividad vital y pasional haciendo vivo, personal, animado, al universo

---

22 Cf. *Plenitud de plenitudes*, T. I, 569 sigs. *Adentro*, T. I, 237 sigs.

23 No es Dios en la mente de Unamuno idea venida de fuera por deducción de las cosas creadas —*per ea quae facta sunt*—, no objeto intelectual, no objeto de la fe, sino fe él mismo, que con la propia sustancia vital se confunde, y a la vez esperanza y amor. La vida tiene en el hombre una expresión sublime y trágica en el amor y el dolor, a través de los cuales el hombre se revela a Dios y Dios se revela al hombre. Y ésta es precisamente la razón por que Dios permanece esencialmente problema para el hombre, pues aquella plenitud de vida y verdad que como ideal de sus aspiraciones centra el hombre en Dios, jamás deviene realidad, no pasando de ser aspiración y anhelo.

todo. La subjetividad del hombre, objetivada, es la sustancia; y la sustancia, como base y raíz última de la existencia, es Dios. Por ser conscientes nos sentimos existir, cosa distinta de saberse existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, de modo que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo (Cf. T. II, 860-861). Cuando el hombre siente la fuerza íntima de su voluntad de ser y serlo todo, supone en los demás seres el mismo sentimiento de voluntad. Esta fuerza cabe decir que es lo divino en el hombre, que es Dios mismo que en el hombre obra porque sufre en él. Dios, como el hombre, es ante todo voluntad, y lo propio de la voluntad es sufrir. Aquí recuerda Unamuno la doctrina de Schopenhauer sobre la voluntad en la Naturaleza (T. II, 862). De donde resulta que toda la contradicción esencial del ser se concentra igualmente en el ser divino. Dios no vive por encima del existente y alejado de él, sino que participa también de la desgracia del ser, de su infortunio; más aún, los lleva a su colmo, pues es la conciencia universal y el soporte de todas las conciencias. No hay conciencia sin angustia y sin dolor, pues la conciencia no se da sin límite. Toda conciencia lo es de dolor. El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existe el mundo, y el dolor nos dice que existe y sufre Dios; pero es el dolor de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle: "Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en El. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y que yo sufro en El" (T. II, 916). Si Dios es la fuente de todo ser, entonces es en sí mismo la experiencia más desesperada de ser. El es la fuente de la congoja por la que somos, y la recapitulación de todo el infortunio de los seres. El sufrimiento de Dios es el mismo sufrimiento del hombre, potencializado: es la voluntad de ser, propia de toda conciencia, pues toda conciencia quiere ser ella misma y todas las demás, quiere ser Dios. Y Dios quiere ser Dios en todos y en todo. Como dice Kessel, "die Tragik zwischen All und Grenze ist Gott" [24]. Y el hombre es también precisamente esto.

---

[24] Cf. *Die Grundstimmung...*, S. 35.

De todo lo cual podemos deducir igualmente en el pensamiento de Unamuno el mismo principio de reciprocidad de subjetividades que exponíamos en Kierkegaard. Sin embargo, la concepción en el fondo es antitética. En Unamuno la reciprocidad es tan íntima que pasa a ser confusión. Dios y el hombre son solidarios de un mismo destino existencial. La afirmación de que "creer en Dios es crearle", no sólo significa que Dios es proyección de la voluntad y de la fantasía del hombre, sino sobre todo que la creación divina no es posible sin la recíproca creación de Dios en el hombre y por el hombre, así como mi persona no existe sino por la reciprocidad de las ficciones del prójimo y las mías propias [25]. Dios sólo es posible por mediación de las criaturas que, creyendo en él con fe viva, le crean dentro de sus espíritus. Dios depende esencialmente de los hombres, y no puede prescindir de ellos; Dios se alimenta de la fe de los hombres [26]. Por la fe existe Dios, y mediante ella subsiste [27]. Unamuno desconoce en absoluto el "temor y temblor" kierkegaardiano ante la excelsitud de Dios, y asimismo la abismal distancia. Sus ideas sobre este punto se inspiran esencialmente en Hegel y Schopenhauer.

Unamuno concibe a Dios como persona y conciencia universal [28]. La creencia en un Dios personal y espiritual, dice, se basa en la creen-

[25] Cf. F. MEYER, *Op. cit.*, págs. 55-56.

[26] "Solemos necesitar de que nos crean para creernos, y si no fuera monstruosa herejía y hasta impiedad manifiesta, sostendría que Dios se alimenta de la fe que en él tenemos los hombres. Pensamiento que, disfrazándolo con los dioses paganos, expresó profundísima y egregiamente Góngora en aquellos dos diamantinos —por la dureza y por el esplendor— versos que dicen:

Idolos a los troncos la escultura,
a los ídolos dioses hizo el ruego" (T. II, 210).

[27] Sin embargo, F. Sevilla Benito opina: "El hecho de que Dios sea creación humana, en cuanto exigencia vital, no quiere decir nada en contra de la prioridad óntica y absoluta independencia del Ser Supremo. Dios se revela en el hombre, y esto es su hacerse... Es un error creer que la divinidad es una ficción producto de la imaginación humana, pues el hombre la hace en el sentido de que por el hambre, por el amor, se la encuentra" ("La idea de Dios en Don Miguel de Unamuno", *Rev. de Fil.*, n. 42, pág. 484, 1952). Ciertamente que de Unamuno se pueden hacer toda clase de interpretaciones, pero ésta supone una muy buena voluntad. Sevilla Benito excusa también a Unamuno de panteísmo.

[28] "Entiendo por Dios lo mismo que entiende la mayoría de los cristianos: un ser personal, consciente, infinito y eterno, que rige el Universo. Es la

cia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Al sentir nuestra conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia viva eternamente, ciframos la eternidad de nuestra conciencia en la conciencia eterna de Dios (Cf. T. II, 864). Dios es el garantizador de la inmortalidad, de la pervivencia; pero como se trata de una inmortalidad personal, de la persistencia de la conciencia, de nada serviría una persistencia impersonal. Para asegurar la inmortalidad de la persona, Dios tiene que ser también persona. Dios no *es* sino en cuanto es vivido, y la fe en Dios no estriba sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia. No para comprender el porqué, sino para sentir y sustentar el para qué último, necesitamos a Dios. La fe en Dios nace del amor a Dios; creemos que existe porque queremos que exista (Cf. T. II, 866-867, 864). Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla. El amor es un contrasentido si no hay Dios (Cf. T. II, 868-869).

No es, pues, lo divino algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada afuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surge del sentimiento de ella, y este sentimiento no es más que el sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera. Pero Unamuno hace notar que en rigor no se puede decir ni dentro ni fuera, ni objetivo ni subjetivo, pues "cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros" (T. II, 871) [29]. Unamuno no quiere tener *saber* de Dios, sino *experiencia*. Dios es realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del universo, tenemos el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos del ahogo espiritual. Este sentimiento es de hambre de Dios, de carencia de él. Esta carencia de Dios nos lleva a creer en él, a querer que exista, porque sin él

---

conciencia de éste. No soy ateo ni panteísta... Creo que el Universo tiene una finalidad, y una finalidad espiritual y ética" (H. BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*. Carta XVI).

[29] Dios y lo divino representan en Unamuno más lo inconsciente que no lo consciente. En Kierkegaard, la representación de Dios es la suprema potenciación de la conciencia.

no podemos vivir[30]. Aquí se funda —hace notar Unamuno— el sentimiento trágico de la vida (Cf. T. II, 881).

Dios se hace o se revela al hombre como forma de eternización. Unamuno entiende esta eternización como una consecuencia de ser Dios mismo eterno y a la vez personal: una mente imperecedera. Lo que piensa Dios no pasa, no deja de ser. La palabra de Dios es creadora, y en Dios no cabe luego el olvido, por ser eterno. De este modo, la perduración de la conciencia se salva en la mente divina, en la conciencia de Dios, eternamente presente y superior al tiempo.

También Unamuno insiste, como Kierkegaard, en la relación personal del hombre con Dios por el amor: sólo que el concepto de amor de Dios es muy discutible en Unamuno, no teniendo, además, nada de común con el de Kierkegaard. Prueba de ello puede ser el texto siguiente: "El Dios de que tenemos hambre —dice— es el Dios a quien oramos, el Dios del *pater noster,* de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, que nos infunda fe, fe en El mismo, que haga que creamos en El, que se haga El en nosotros; el Dios a quien pedimos que se haga su voluntad..., sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente. Tal es el Dios del amor" (T. II, 890-891).

Es, pues, la esencia de Dios la voluntad ante todo, la voluntad y la necesidad de existir, que hace que Dios sea y exista. De esta necesidad brota la fe, que es igualmente voluntad. Por esto añade: "Si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo, porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y conciente de sí, como de Dios conciencia" (T. II, 891). "Lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud". "Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos

---

30 "El universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo... nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo... Es un Dios vivo, subjetivo —pues no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad" (T. II, 879)

en Dios." Dime tu nombre, tú, terrible misterio de amor (Cf. T. II, 891-893).

La existencia de Dios

La existencia de Dios, como problema en sí, es tema de Unamuno, mas no de Kierkegaard. En los escritos del pensador danés no aparece ninguna duda acerca de la existencia de Dios; Kierkegaard no problematiza sobre este punto.

Una cuestión distinta es la demostrabilidad racional de la existencia de Dios; es decir, supuesta la existencia, establecer modos y vías por los que la razón llegue a concluir que, efectivamente, Dios existe. Aquí, tanto Kierkegaard como Unamuno están contestes en afirmar que tal demostración no se da. Pero de esto nos ocuparemos más tarde.

Decimos que la real existencia de Dios es problema para Unamuno; lo cual se debe a dos causas principalmente: 1.ª) a que considera la realidad de Dios como creación de la voluntad del hombre, y 2.ª) a que, siendo la razón la antítesis de la vida, esta potencia racional impugna el valor de esa creación de la voluntad. Así la realidad de Dios queda tan sólo con el apoyo del anhelo vital del hombre. De aquí la duda de la existencia real de Dios.

En Kierkegaard no se da ninguno de estos dos supuestos, y por tanto la existencia de Dios permanece incuestionable. Si, no obstante, es indemostrable, esto se debe 1) a que existe, y existir es lo inmediato, y 2) a que la razón es impotente ante el misterio de Dios. Pero la razón no impugna su existencia, antes bien, ante la barrera de lo desconocido, se convierte en pasión. La existencia de Dios es el supremo interés pasional de la razón. En Unamuno, por el contrario, el irracionalismo radical produce un escepticismo demoledor que ni el imperativo de la voluntad es capaz de superar. El escepticismo, como hábito de la interioridad, determina la *agonía* de la vida. Esto reaparece de nuevo en la cuestión de la existencia de Dios.

Unamuno se da cuenta de que el Dios en quien buscamos vida eterna no nos puede dar garantía absoluta de ella mientras proceda de dentro de nosotros como sublimación del hambre de inmortalidad. Y aquí es donde se propone la cuestión de la existencia de Dios:

"Y ahora viene de nuevo la pregunta racional, esfinge —la Esfinge, en efecto, es la razón— de: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo?" (T. II, 895).

Estamos, pues, ante el problema de la existencia real de Dios, el cual de nuevo nos remite al problema de la existencia del hombre, de donde procede. Y es un problema que para Unamuno no tiene solución. El mismo lo dice textualmente: "He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea" (*Ibid.*, 895). La cuestión de la existencia de Dios la propone Unamuno más expresamente en estos términos:

"El problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo" (T. II, 893-894).

El fundamento de todas estas afirmaciones está bien claro, toda vez que Unamuno no abandona su posición subjetivista y no concibe a Dios objetivamente, fuera del hombre y distinto y anterior a él; pues Unamuno busca el fondo eterno del hombre, y, si es que éste se da, ese fondo eterno tiene que ser Dios. En un pasaje de *Cómo se hace una novela* (págs. 150-152), habla Unamuno de los modos de llegar a Dios, y distingue entre la vía externa y la vía interna, es decir, *per ea quae facta sunt*, y *per ea quae fiunt*. Se llega a lo invisible de Dios por lo que está hecho —*per ea quae facta sunt*—, pero ése es el camino de la naturaleza, y la naturaleza es muerta. Este sería el modo racional, objetivo, de llegar a conocer la existencia de Dios, y por eso está excluido inexorablemente para Unamuno. La naturaleza es cosa muerta mientras no pasa a ser vivencia interior del hombre; y si es que la naturaleza objetiva nos lleva a conocer a Dios, ese Dios es un Dios muerto, un Dios idea, mas no vida. Pero hay otro camino, el de la historia, y la historia es viva. El camino de la historia es llegar a Dios, a lo invisible de él, a sus misterios, por lo que se está haciendo, *per ea quae fiunt*. Recordemos aquí lo que Unamuno dice acerca de la fe, la cual consiste en creer, no lo que no

vimos, sino lo que no vemos; y no sólo creerlo, sino crearlo. Es decir, que la fe es la conciencia del ideal y de la vida dentro del espíritu. Recordemos igualmente cómo para Unamuno la historia no tanto es el fluir de los acontecimientos, cuanto el fondo eterno e inmutable que está a la base de ellos, dándoles consistencia y persistencia. Y así como la fe no es lo que se cree, sino lo que se crea o se vive, y así como la historia no es lo histórico, sino lo intra-histórico, del mismo modo a Dios, a su existencia, no se llega por lo que está hecho, sino por lo que se está haciendo, por lo que está viviendo. En el fondo de la vida es, pues, donde Dios es realidad de fe, y realidad histórica a la vez, y mejor aún, realidad intra-histórica, eterna. Mas ¿dónde está ese fondo de la vida que cree o crea a Dios? En el hombre, y sólo en el hombre.

A este propósito recoge Unamuno un pensamiento de Hugo de San Víctor, el místico del siglo XII, el cual decía que subir a Dios era entrarse en sí mismo, y no sólo entrar en sí, sino pasarse de sí mismo, en lo de más adentro —*in intimis etiam se ipsum transire*—, de cierto inefable modo, y que lo más íntimo es lo más cercano, lo supremo y eterno. Lo cual concuerda con lo que Unamuno dice del fondo eterno del hombre, del descubrimiento de la propia inmensidad sustancial en la soledad interior y en la eternidad del momento "que pasa y queda, y nunca se muda". Es, pues, el punto de partida para elevarse a la divinidad, para vivir su existencia, el hombre mismo, y por cierto, en lo que tiene de más propio, en aquello que se hace, en su misma existencia personal.

Mas, con esto, no queda resuelto el problema de la existencia, el cual radica, según Unamuno, "en la *ex-sistencia,* y no en la *in-sistencia* de la conciencia".

No es necesario entrar aquí de nuevo a investigar el problema de la existencia, del cual ya se habló anteriormente.

Mas, al tratar de la existencia de Dios, y no ya de la existencia del hombre, nos preguntamos si la conciencia divina es insistente o existente. Unamuno, por supuesto, no concibe a Dios de otro modo que como conciencia, y conciencia universal. Mas, como decíamos al hablar de la conciencia respecto al proceso interno de concientización, la insistencia cobra realidad por la existencia y viceversa, pero ninguna de ellas se prestan mutuo y decisivo apoyo basado en la reali-

dad misma del ser. En efecto: si la realidad primaria es la conciencia —y así lo supone en Dios igualmente Unamuno—, el dato primario de la misma es su existencia, mas no su esencia. Dios existiría por tanto objetivamente para sí en la autorreflexión de su conciencia, y la tónica de su existencia sería idéntica a la tónica de la existencia humana, es decir, congoja, estrechez y angustia. Pero como Unamuno, no obstante afirmar que Dios es persona y conciencia, no afirma que sea una persona, una conciencia individual distinta e independiente de cada yo humano, de cada hombre concreto y existente, sino antes bien la misma persona y la misma conciencia del yo y de cada yo, y además la conciencia universal de la Humanidad toda, hambrienta de eternización, "no podemos decir que Dios existe", "puesto que existir —en la fuerza etimológica de su significado— es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *existere*" (T. II, 881, 893). Además, aun en el caso de que existiera objetivamente fuera de nosotros, no lo podríamos conocer, porque no podemos conocer si hay algo fuera de nosotros, fuera de nuestra conciencia, toda vez que conocer es informar lo conocido, estar dentro de ello, vivirlo (Cf. T. II, 893). Es por tanto incognoscible la existencia objetiva de Dios, o, lo que es igual, Dios es objetivamente inexistente. Sin embargo, Dios es vivencia interior de la conciencia, porque sufrimos dentro la sed implacable del infinito y el hambre de Dios, como soporte y sustento de nuestra propia existencia [31]. "Al ir hundiéndome, escribe Unamuno, en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y

[31] La incognoscibilidad objetiva de Dios la expresa también Kierkegaard de manera semejante: "Caso que el hombre hubiese en verdad de recibir noticia de lo desconocido, de Dios, ha de conocer primero que es distinto de él, absolutamente distinto de él. Por sí misma, la inteligencia no puede tener noticia de esto, pues es una contradicción, como hemos visto; mas, si ha de tener noticia, ha de recibirla de Dios, y si la recibe, de nuevo no puede entenderla, y así no es capaz de tener noticia; pues, ¿cómo va la inteligencia a entender lo absoluto-distinto?" (IV, 214). Mas, en tanto que Unamuno, del agnosticismo radical, se refugia en un puro subjetivismo, Kierkegaard, de un agnosticismo relativo, salta al conocimiento paradójico: "Aquí parece que estamos ante una paradoja" (*Ibid.*). La primera suposición de esta paradoja es la existencia real, paradójica, de Dios.

quise que haya Dios, que exista Dios" (T. II, 881). Es decir, que Dios existe por voluntad y en la voluntad de Unamuno; existe en su conciencia, en su imaginación y en su deseo. Mas, puesto que esta existencia no es existencia, agrega Unamuno inmediatamente: "Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos" (T. II, 881) [32].

Este difícil texto representa el supremo esfuerzo de Unamuno por llegar a explicar algo que no es muy explicable, pero que es la sustancia misma de su pensamiento acerca de Dios.

En efecto: si Dios no tiene una existencia objetiva, sino que más bien es la proyección de la nuestra al infinito, entonces mejor es decir que sobre-existe, que no que existe. Sobre-existe Dios, mirado desde nuestra propia existencia proyectada al infinito; y sustenta Dios nuestra existencia, considerada desde arriba, desde Dios, término en que nuestra conciencia ansía eternizarse [33].

Pero lo más profundo del pensamiento de Unamuno lo revela la palabra *existiéndonos*, en que rompe la regla gramatical y hace transitivo el verbo neutro existir.

El célebre "Dios está existiéndonos" de Unamuno, quiere decir: Dios nos está pensando, poniéndonos fuera como objeto de su propia idea. Dios no se concientiza por sí mismo, se concientiza por nosotros, nosotros hacemos su conciencia, somos objeto de la conciencia de Dios. Dios se hace consciente de su deidad mediante nuestra hu-

---

32 Una fórmula semejante de la existencia de Dios se halla en Kierkegaard: "Dios no piensa, crea; no existe, es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia divide el pensar y el ser, manteniéndolos separados en sucesión" (VII, 286-287). Tal vez inspirado en este texto de Kierkegaard (citado en su primera parte en *Del sentimiento*, T. II, 868), concibió Unamuno la no-existencia de Dios a modo de sobre-existencia, de eternidad, sustentante de nuestra existencia de temporalidad en sucesión. El mismo Kierkegaard escribe de nuevo en los *Diarios:* "Es imposible que el mundo pueda subsistir sin Dios, pues si Dios *pudiese olvidarlo*, al instante perecería" (*D.* 9 juli 1837). Así el pensamiento de Unamuno queda en este punto totalmente enmarcado en el de Kierkegaard. Mas posiblemente Unamuno quiere expresar algo muy distinto.

33 También J. MARÍAS (*Op. cit.*, págs. 208-209) y F. MEYER (*Op. cit.*, página 56) buscan una interpretación de este texto. Meyer identifica la sobre-existencia de Dios con el anhelo de sobre-vida del hombre; de donde concluye: "La sur-existence divine doit être, elle aussi, une dimension d'inquietude et d'angoisse, plus intense encore et plus déchirée que celle de l'existence."

manidad hambrienta de lo divino. Y sólo así tiene nuestra humanidad un soporte, siendo pensada, existida por Dios.

Pero ni así tiene para Unamuno solución el problema de la existencia. Pues si la conciencia, existencia o sobre-existencia, de Dios depende de la existencia del hombre, ¿qué sucede si en un momento dado la existencia del hombre se aniquila? ¿Quién mantiene entonces la existencia de Dios? Si los hombres pasan, si pasa el Universo y la creación toda, y si la vida es sueño que pasa, ¿qué se hace entonces de Dios?

Y si Dios nos piensa, nos existe o nos sueña, ¿qué será de nosotros si un día deja de pensarnos, de existirnos, de soñarnos...?

Estos terribles interrogantes no tienen respuesta para Unamuno.

Al comentar en la *Vida de Don Quijote y Sancho* la muerte del Caballero, expresa con palabras de desolación la íntima tragedia que causa este enigma a su alma. Oigamos su patético acento: "¡Dio [Don Quijote] su espíritu! ¿Y a quién se lo dio? ¿Dónde está hoy? ¿Dónde sueña? ¿Dónde vive? ¿Cuál es el abismo de la cordura en que van a descansar las almas curadas del sueño de la vida, de la locura de no morir?... ¡La vida es sueño! ¿Será acaso también sueño, Dios mío, este tu Universo, de que eres la Conciencia eterna e infinita? ¿Será un sueño tuyo? ¿Será que nos estás soñando? ¿Seremos sueño, sueño tuyo, nosotros los soñadores de la vida? Y si así fuese, ¿qué será del Universo todo, qué será de nosotros, qué será de mí cuando Tú, Dios de mi vida, despiertes?... ¡Suéñanos, Dios de nuestro sueño!" (T. II, 357-358).

Las pruebas de la existencia de Dios

En cuanto a la demostrabilidad racional de la existencia de Dios, coinciden Kierkegaard y Unamuno en rechazar las pruebas. Mas no sólo la existencia de Dios es considerada como indemostrable, sino también su esencia como indefinible.

Dios —dice Kierkegaard— es lo desconocido (Cf. IV, 212). Ahora bien, lo desconocido no se puede definir. Y esto es para Kierkegaard lo admirable de Dios, que, siendo lo desconocido, el hombre pueda vivir con él en diario trato merced al amor (Cf. IV, 413). Unamuno

subraya en el original danés este pensamiento y escribe al margen esta frase en francés: "Un Dieu défini, c'est un Dieu fini". Y en *Del sentimiento,* recogiendo esta misma idea, escribe: "La definición le mata [a Dios], porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible" (T. II, 883).

Estamos, pues, en un nuevo punto de coincidencia de mentalidades, mas sólo en un grado relativo. En efecto, según ambos pensadores, Dios es indefinible en su esencia e indemostrable en su existencia; pero en tanto que Kierkegaard supone la existencia de Dios como un postulado incuestionable, como un supremo principio que en sí mismo no es susceptible de demostración, Unamuno, negando toda demostración, pone en duda la existencia y la realidad divinas. Esto es deducción lógica de todo lo anteriormente expuesto, y manifiesta que todo el planteamiento del problema de Dios es en ambos casos distinto. Dios es para Kierkegaard suprema realidad independiente del hombre y existencia suprema. Ahora bien, la existencia, en cuanto lo más inmediato, lo más palpable, es indemostrable. Para Unamuno, por el contrario, Dios es "el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad" (T. II, 879). De donde se deduce que, en principio, la existencia de Dios no es sino la existencia de ese universal anhelo de los hombres, pero no Dios mismo existente. De aquí que la impugnación de las pruebas de la existencia de Dios tenga una trascendencia y un efecto distintos en ambos pensadores respectivamente. Para Kierkegaard, demostrar la real existencia de Dios sería ponerla en duda, abstraerla, negarla en cuanto existencia concreta. Para Unamuno sería matar el anhelo en que tal existencia consiste. Impugnando las pruebas, tiende Kierkegaard a salvar la existencia, en tanto que Unamuno aspira a salvar el anhelo de ella. De esta suerte, la relación intelectual del hombre con la existencia de Dios está determinada: en Kierkegaard, por la pasión paradójica; en Unamuno, por la duda escéptica. No obstante, esta duda escéptica provoca en Unamuno, por reacción, la pasión vital, la afirmación arbitraria y voluntariosa de lo irracional. Fuera de esto, otra diferencia se da en que Kierkegaard tan sólo se ocupa de la demostración *quasi a priori* (el argumento ontológico de Spinoza, San Anselmo, Descartes y Leibniz), y Unamuno tan sólo de la demostración *a posteriori* (las

vías tradicionales escolásticas). Esto supuesto, veamos brevemente el nervio de la argumentación en Kierkegaard y en Unamuno, respectivamente.

Demostrar —dice Kierkegaard— que lo desconocido, es decir, Dios, existe, es cosa que apenas incumbe a la razón, pues, si Dios no existe, es imposible pretender probar su existencia, y si existe, es locura intentar demostrarla. En el punto en que la prueba comienza, he presupuesto, no como hipótesis, sino como tesis, la existencia, ya que, de haber presupuesto la no-existencia, no me habría propuesto demostrar la existencia. El supuesto o presupuesto de la existencia que se pretende demostrar es, según Kierkegaard, la tesis punto de partida, es decir, la existencia. En términos más generales: "Es cosa difícil querer demostrar que una cosa existe... Toda la demostración no es más que una deducción externa (deduzco de lo que) de haber supuesto que lo que está en cuestión, existe" (IV, 207) [34]. Kierkegaard quiere decir con esto que la demostración no puede operar sobre la nada, sino sobre algo dado; esto dado tiene que existir absolutamente, existir simplemente, pues la hipótesis de la existencia no puede determinar una existencia de hipótesis. Entre la existencia real y la no-existencia no se da un término medio, ni la hipótesis de la existencia puede ser la mediación o puente entre existencia y no-existencia, ya que no se da sino o uno u otro *(aut - aut)*. Por esto prosigue: "Así, no deduzco la existencia, sino de la existencia, ya opere sobre el mundo de los objetos sensibles, ya sobre el de los inteligibles. Con lo cual no demuestro que esta piedra existe, sino que esto que existe es una piedra" (IV, 207). De todo lo cual concluye: "Llámese a la existencia *(Dasein)* lo accesorio, o por el contrario, el eterno *prius* [35], jamás es posible demostrarla" *(Ibid.)*. En todo caso, la existencia es para Kierkegaard el primer postulado.

Esto supuesto, Kierkegaard pasa a criticar las diversas formas del argumento ontológico, comenzando por aquella noción spinoziana de

---

[34] En otro lugar escribe: "Pues probar la existencia de uno que existe es el más desvergonzado atentado, ya que es un intento de ponerlo en ridículo... La existencia de Dios se demuestra con adoración, no con pruebas" (VII, 475-476).

[35] Schelling, cuyas lecciones escuchó Kierkegaard en Berlín, llama a la existencia el *Prius* (Cf. PAULUS, S. 217, 224, 256).

que en Dios la esencia incluye la existencia [36]. Spinoza —dice Kierkegaard— profundizando en el concepto de Dios, buscó sacar de este concepto el ser, y no como propiedad accidental, sino como determinación de esencia. Mas este ser de Dios es ser de esencia, no de existencia; Dios se entiende aquí como concepto (Cf. IV, 208) [37]. Semejante es el procedimiento de San Anselmo *(Deus est id quo maius cogitari non potest)* [38], el de Descartes *(Deus est summa perfectio, ergo summa realitas sive esse)* [39] y el de Leibniz *(si Deus est possibilis, necessario existit)* [40].

Contra todos estos modos de probar ontológicamente la existencia real de Dios, argumenta Kierkegaard de la manera siguiente: "Lo que aquí se echa de menos es la distinción entre ser efectivo y ser ideal... En relación con el ser efectivo, hablar de más y menos ser es absurdo. Una mosca, si es, tiene tanto ser como Dios..., pues en cuanto al ser efectivo vale la dialéctica de Hamlet: ser o no ser. El ser efectivo es indiferente ante las diversas determinaciones de esencia, y todo cuanto existe tiene, sin mezquindad ni recelos, parte en el ser, y por cierto mucha parte en él. Idealmente la cosa es distinta, esto es claro [41]. *Sin embargo, tan pronto como idealmente hablo de*

---

36 "Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens" *(Ethica,* L. 1, def. 1).

37 La crítica de Kierkegaard al argumento spinoziano coincide con la crítica de Schelling al mismo argumento en las lecciones del curso (1841-42) seguido por Kierkegaard en Berlín (Cf. PAULUS, S. 451). Kierkegaard publicó *Philosophiske Smuler* dos años más tarde.

38 Basándose Kierkegaard en la afirmación del mismo San Anselmo en el *Proslogio,* de haber encontrado su argumento en oración y súplica, dice: "¡Peculiar modo es éste de probar! Estar así cierto de que se necesita de la ayuda de Dios para probar su existencia, es una prueba mucho mejor de ella. Si la existencia de Dios se pudiese probar sin la ayuda de Dios, uno estaría menos seguro de que existe" (E. P. 1851, 70).

39 Una especial refutación del argumento de Descartes, cf. VII, 288-289.

40 Cf. *D.* dec. 1849.

41 La existencia es para Kierkegaard lo absoluto. Por esto para él no tiene propiamente valor la distinción entre existencia necesaria y existencia contingente. Dios, lo mismo que el hombre, o existe o no existe. La existencia es en ambos casos lo "esenciante". Por esto el devenir no es capaz de producir la existencia por la mediación del tránsito, sino por el salto. La existencia es siempre lo necesario, tanto en Dios como en el hombre. Ahora bien, en el hombre es posición absoluta de Dios, y la composición de existencia y devenir es la

ser, ya no hablo de ser, sino de la esencia[42]. La suma idealidad tiene lo necesario, y por esto es. Pero este ser es su esencia, en virtud de la cual no puede hacerse dialéctico en las determinaciones del ser efectivo, precisamente porque es... La dificultad está en lograr apresar el ser efectivo, y en encuadrar en el ser efectivo la idealidad de Dios" (IV, 209 n.).

La argumentación de Kierkegaard es brillante y no da lugar a ulteriores comentarios. No obstante, es preciso notar la especial carga existencial que aquí lleva el concepto de "ser efectivo". Este es el existente concreto bajo la determinación de existencia, no de esencia, y éste es para Kierkegaard el verdadero *ontologice prius* indemostrable.

A pesar de lo dicho anteriormente: que Kierkegaard sólo se ocupa de refutar el argumento ontológico en sus diversas formas, sin embargo también inserta una ligera crítica de la prueba de la causalidad, al afirmar que las obras de Dios tampoco pueden servir de prueba de su existencia, y comienza esclareciendo su pensamiento con un ejemplo:

Sería curioso —dice— querer probar la existencia de Napoleón por las gestas de Napoleón. No son las gestas de Napoleón las que demuestran *su* existencia, sino al revés: la existencia de Napoleón es la explicación suficiente de sus gestas; a no ser que yo, de antemano, hubiese entendido este posesivo *su* en el sentido de suposición de su existencia. Si llamo a las gestas, gestas de Napoleón, entonces la prueba es superflua, pues supongo que existe el Napoleón de las gestas por las que quiero demostrar la existencia de Napoleón; si ignoro que las gestas son de Napoleón, entonces jamás puedo me-

---

paradoja del existente. El pensamiento de Kierkegaard es aquí contrario al de la Escuela y al del sistema hegeliano.

[42] Aquí entiende Kierkegaard por esencia tan sólo el concepto. La esencia real es la esencia de existencia, la existencia. Por esto, toda demostración de la existencia partiendo del concepto de esencia se deja fuera la existencia. Si Kierkegaard rechaza el principio de identidad de esencia y existencia en Dios, es por ser aquí la existencia una deducción de la esencia, del concepto de esencia necesaria. Sin embargo, la identidad de esencia y existencia la deduce directamente como necesidad de la existencia, y en este sentido se identifican en Dios ambas cosas, siendo su existencia el primer postulado. La existencia es el postulado de Dios: una necesidad (Cf. VII, 167).

diante ellas demostrar que son de Napoleón, sino, a lo sumo, de un gran general. Ahora bien: y las gestas de Dios, ¿es que no guardan absoluta relación con él, de forma que podamos decir que llevan su sello? Pues las obras de Napoleón puede llevarlas a cabo, más o menos, cualquier otro general; pero las obras de Dios, sólo Dios puede realizarlas (Cf. IV, 208-209).

La dificultad es grave, pero Kierkegaard no deja de encontrar solución. Su argumentación en este punto ya nos es conocida del capítulo de la fe.

"Inmediatamente —dice— no existen en absoluto las obras por las cuales quiero probar su existencia" (IV, 209). Recuérdese aquí toda la concepción kierkegaardiana del conocimiento; todo conocimiento de lo externo y fenoménico es conocimiento mediato y, por tanto, mera aproximación. La dificultad de la fe —veíamos— consistía ante todo en salvar la mediación del conocimiento. Inmediatamente no existen obras de Dios sino para la fe. Sólo dentro del conocimiento de fe son las obras de Dios cognoscibles. Kierkegaard no distingue entre obras de Dios naturales y sobrenaturales. En cuanto obras de Dios, trascienden el ámbito de lo naturalmente cognoscible, y por eso nunca pueden servir como demostración racional de su existencia. Cabe sin embargo la posibilidad de que demuestren algo en cuanto "idealmente" consideradas, es decir, no como inmediatamente se muestran. Pero entonces, dice, ya no demuestro partiendo de las obras, sino que me limito a desarrollar la idealidad anteriormente presupuesta (Cf. IV, 210). En la mente de Kierkegaard, la imposibilidad de llegar a conocer a Dios por la razón es la misma imposibilidad de llegar a la fe por las propias fuerzas. La certeza disminuye en la medida en que las pruebas se perfeccionan (Cf. IV, 406).

Después de todo esto, Kierkegaard se pregunta: ¿De qué forma sale, pues, a luz de las pruebas la existencia de Dios? Y responde: Soltándolas. En tanto me aferro a las pruebas, la existencia no aparece; las suelto, ya tengo la existencia. Ahora bien, esto de soltarlas es obra mía; sucede en un momento, pero el momento basta; es el salto. La existencia de Dios sale de las pruebas mediante el salto. Ciertamente dice el insensato en su corazón: no hay Dios; pero quien en su

corazón o a otro dice: espera, que te lo voy a demostrar, oh, qué sabio tan singular no debe de ser (Cf. IV, 210-211) [43].

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la razón en este punto? ¿Negar la existencia? De ninguna manera. Kierkegaard, a diferencia de Unamuno, no propugna ninguna "disolución racional". La razón kierkegaardiana no es atea; es paradójica, y su lema es la pasión: "La pasión paradójica de la razón choca constantemente contra eso desconocido que ciertamente existe, pero no obstante desconocido, y en este sentido no existe. Más allá no pasa la razón, y, con todo, en su paradojismo, no puede menos de acercarse a ello y de ocuparse de ello; pues querer expresar la relación de la razón con lo desconocido diciendo que lo desconocido no existe, es imposible, toda vez que este mismo enunciado implica una relación" (IV, 211-212). Este texto manifiesta cómo en la mente de Kierkegaard es imposible desentenderse de la existencia, y en concreto de la existencia de Dios. Y es curioso observar cómo en este punto viene Kierkegaard a establecer una demostración que podríamos llamar *existencial* de la existencia de Dios: si pienso la existencia real de Dios, o si pienso su real no-existencia, me relaciono con su existencia. Ahora bien, esta relación es esencialmente existencial, real, porque yo soy existente y porque la existencia es el *ontologice prius*. Luego Dios existe realmente. Claro que Kierkegaard no desarrolla este argumento, pero está veladamente contenido en el párrafo que acabamos de citar.

Kierkegaard continúa explicando la relación de la razón con lo desconocido, con lo paradójico de Dios, pero en todo esto no considera a Dios como objeto del conocimiento natural, sino como objeto del conocimiento superior de la fe. Ante esta forma de conocimiento, el pensamiento natural se quiebra. Es la rotura y la aporía de la razón. Con lo cual hemos vuelto al problema de la razón y la fe; pero de esto se habló suficientemente en su lugar.

Volviendo a Unamuno, vemos que todo su esfuerzo se centra en criticar las pruebas tradicionales, los argumentos *a posteriori*, por lo cual celebra "la trituración de las supuestas pruebas lógicas de la

[43] Esta idea la recoge Unamuno en *Del sentimiento* (Cf. T. II, 895), pero aplicándola a su propia concepción.

existencia de Dios" por obra de Kant (Cf. T. I, 529; T. II, 731). Que Kant haya logrado de hecho triturar las pruebas tradicionales, no es ésta la ocasión de discutirlo. Unamuno critica las pruebas de la existencia de Dios, pero nadie deja de ver que su crítica es insuficiente. Sin embargo no se ha de olvidar el desprecio que Unamuno siente por la lógica y por toda verdad o conclusión basada en un procedimiento lógico; de ahí también su desprecio por todo método lógico o racional, tanto en pro como en contra de la demostración de la existencia de Dios. Por esto en vano se ha de esperar de él una argumentación lógica seria en contra de las pruebas, lo cual sería en él una verdadera y esencial contradicción, fuera de que nada le demostraría. Ya sabemos que, según Unamuno, el verdadero conocimiento de la verdad no es el racional, sino el volitivo (*nihil cognitum quin praevolitum*). La razón, en sí, no puede ni afirmar ni negar la existencia de Dios. Ahora bien: Dios es el postulado de lo vital, y la razón es enemiga de lo vital. En este sentido la razón, oponiéndose al anhelo vital, impugna la existencia de Dios, no demostrando que Dios no exista, sino contrariando el anhelo vital de Dios. "Nadie —dice Unamuno— ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia... Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en El, es, ante todo, porque quiero que Dios exista... Es cosa de corazón" (T. II, 372).

Rechazando, pues, Unamuno las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, no por eso rechaza la existencia de Dios mismo. Si Dios existe, su existencia en nada depende de nuestra capacidad de llegar racionalmente a descubrirla. Sin embargo, es preciso que reparemos en este "si Dios existe". La real existencia de Dios no pasa de ser para Unamuno una hipótesis, ya que no se funda sino en su voluntad de que exista. En esto está la diferencia esencial con Kierkegaard, para quien la existencia de Dios nunca puede ser hipótesis, sino tesis, toda vez que una existencia de hipótesis no se da. Pero el Dios cuya existencia admite Unamuno es el Dios de la voluntad, y para éste no sirven pruebas. La coincidencia con Kierkegaard está en afirmar que las pruebas no demuestran la real existencia de Dios, sino su idea. Por esto dice que al Dios obtenido por las pruebas "y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino

como una mera idea que con nosotros morirá" (T. II, 875). Otra cosa muy distinta es el Dios cordial, el Dios-vida, que se siente y se palpa con el tacto espiritual dentro del alma. Las pruebas de este Dios son el hambre y la sed de él; la voluntad, mas no la razón. Pero queda todavía el salto abismático de esta vivencia subjetiva de Dios en el hombre a la realidad objetiva y extra-humana de Dios en sí mismo. Para Unamuno, el paso de la idea a la realidad es impracticable. Kierkegaard ponía aquí el salto de la pasión paradójica de la razón. Unamuno pone la creación apasionada de la voluntad, cosa que no hay que confundir con el salto kierkegaardiano. Pero ni con esto da Unamuno el paso a la realidad en sí, y la existencia de Dios queda tan indemostrada con el raciocinio como con el anhelo. Aquí está el fallo de Unamuno, fallo en la alteridad del amor. Este es, creemos, el aspecto más deplorable de su concepción, mucho más que todas sus invectivas contra los métodos racionales.

En su crítica de las pruebas tradicionales parte Unamuno del proceso que el vago sentimiento de divinidad ha venido efectuando en la conciencia humana hasta convertirse, por asimilación racional y filosófica, en idea clara y definida [44]. Mas la realidad vital no es reductible a idea y definición, porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento irracional, de su fondo vital. De este modo, el Dios sentido como persona y conciencia, al convertirse en idea, perdió su realidad (Cf. T. II, 873). Consiguientemente, al ir purificándose el Dios que sentimos de atributos humanos, finitos, relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo y del panteísmo. Las pruebas clásicas de la existencia de Dios, por referirse todas al Dios-idea, no prueban más que la idea de Dios (Cf. T. II, 874).

Considerando Unamuno la conciencia como realidad absoluta, argumenta partiendo de la conciencia, en forma análoga a la de Kier-

[44] "De este Dios, surgido así de la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea" (T. II, 873). "Cuando los razonadores sustantivaron el término dios, θεός, que es propiamente un adjetivo, una cualidad predicada de cada uno de los dioses, y le añadieron un artículo, forjaron *el* dios -ὁ θεός— abstracto o muerto del racionalismo filosófico, una cualidad sustantivada y falta de personalidad por tanto. Porque *el* dios no es más que *lo* divino" (T. II, 886).

kegaard, el cual partía de la existencia como realidad absoluta. Pues el Dios Razón, o tiene conciencia de sí, o existe sólo en la conciencia de quien lo concibe o siente interiormente. Si tiene conciencia de sí, es ya una razón personal que no pueden demostrar las pruebas, pues éstas sólo prueban una razón abstracta, pero no una conciencia viva. Así como las matemáticas prueban un orden constante, una razón en la serie de los fenómenos mecánicos, pero no que esa razón sea consciente de sí. De las pruebas de la existencia de Dios se deduce una necesidad lógica de su existencia, pero no su misma existencia ontológica. De aquí concluye Unamuno que "el Dios racional se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal" (Cf. T. II, 888).

Afirma Unamuno que la última razón de todo es lo irracional, pues el supremo principio es la vida, y la vida es irracional. Según esto, si la razón humana pudiera demostrarnos la existencia de una razón suprema, ésta tendría que ser irracional, o sustentarse sobre lo supremo irracional, sobre la vida y la conciencia universal. Por tanto, la revelación sentimental, imaginativa, vital, el amor y la fe, es lo que nos lleva a creer en el Dios vivo. Aquí se ve cómo la cuestión de la existencia de Dios es también para Unamuno una cuestión de fe, pero de una fe cualitativamente irracional. Es la fe en el Dios que vive en todos y cada uno de los hombres, y en el que todos los hombres existen, viven y son (Cf. T. II, 889).

Unamuno niega, como también Kierkegaard, el valor de la prueba de la causalidad, rechazando el concepto mismo de causalidad como petición de principio: "De un hecho no se saca una necesidad o es necesario todo" (T. II, 874). Tampoco para Unamuno tiene valor el supuesto de que el orden del mundo suponga y exija un ordenador, pues "orden —dice— es lo que hay, y no concebimos otro" (T. II, 875).

Comenta luego Unamuno la prueba del "supuesto unánime consentimiento universal" de los pueblos en la creencia en un Dios; y dice que esta prueba no es racional en rigor, ni a favor del Dios racional, sino del Dios cordial que anhelamos. Sólo sería racional la prueba en el caso de que la razón fuera el consentimiento de los pueblos. Pero, aun suponiendo que sea universal el consentimiento de los pue-

blos en ese πάτριος δόξα, como lo llama Aristóteles, esto sólo probaría que hay un motivo que lleva a los pueblos y a los individuos a creer en un Dios. Lo cual no prueba que ese Dios existe realmente; además de que hay ilusiones y falacias que se fundan en la naturaleza humana, dada nuestra natural propensión a creer lo que satisface nuestro anhelo (Cf. T. II, 877-878).

En conclusión, dice Unamuno que la idea de Dios de la teodicea racional no es más que una hipótesis, como por ejemplo la idea del éter. Este no es, en efecto, más que una idea imaginaria cuyo valor consiste en explicar lo que por ella tratamos de explicarnos: la luz, la electricidad, etc., y sólo en cuanto esto no se pueda explicar de otro modo. Así también la idea de Dios tiene valor en cuanto por ella tratamos de explicar la existencia y la esencia del universo; pero, puesto que no las explica, marra (Cf. T. II, 880). Sin embargo, así como del éter podemos tener sensación directa —no obstante ser mera hipótesis—, en el momento de su falta, en el ahogo —hambre de aire—, del mismo modo Dios, su realidad sustancial y no su idea, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, sobre todo en los momentos del ahogo espiritual, al sentir la carencia de Dios, el hambre de él (Cf. T. II, 880-881). Aquí tiene sentido para Unamuno la revelación histórica de Dios en Cristo, el Hombre-Dios.

Hasta aquí lo que podemos deducir del pensamiento de Unamuno sobre el ser de Dios. Después de todo, también en este último estadio hemos llegado a la disolución racional. Lo único claro y definitivo de todo el pensamiento de Unamuno sobre Dios es el "hambre de divinidad". Mas esta hambre, ¿nos certifica la realidad de Dios?

Esta pregunta tiene que quedar sin respuesta, pues la razón desconoce la pregunta, y la fe, si bien fomenta el anhelo, no garantiza su realización, ya que ella misma es duda, y por la duda subsiste.

El problema de Dios nos remite aquí de nuevo a la fe, sustancia de la agonía de nuestra esperanza.

IV. LA ESCATOLOGIA: PAROUSIA Y APOCATASTASIS

La concepción de la escatología muestra, finalmente, la enorme diferencia entre la actitud religiosa de Kierkegaard y la de Unamuno.

En Kierkegaard el pensamiento escatológico está determinado por la concepción fundamental de tiempo y eternidad. La existencia es esencialmente escatológica, toda vez que es una determinación de temporalidad informada por lo eterno. Ahora bien, esto eterno, forma de lo temporal, constituye la presencialidad en el devenir. Mas la realidad de la presencialidad es la futuridad, mediante la cual toda realización es posible. La eternidad es futuridad. Así la existencia, en su presencialidad, es infinita abertura a la realización del futuro. La escatología es el presente del futuro del individuo, una nueva paradoja. Con ella se relaciona el existente por la fe.

También en Unamuno el concepto de lo escatológico se basa, más o menos directamente, en la relación de lo temporal con lo eterno, y consiste exactamente en la finalidad de la conciencia, destino del Universo. Si la conciencia sólo se da mediante la limitación, y si el destino del Universo es la conciencia, el problema de la escatología consiste en saber qué es lo que limita la conciencia, pues el fin de todo será, o el establecimiento definitivo del límite, y con ello la perpetuidad de la conciencia con las ineludibles consecuencias de toda limitación, o la definitiva disolución del límite y la difusión de la conciencia, con las consecuencias que también de esto se derivan. De aquí la dialéctica entre conciencia individual y conciencia universal, como dos ámbitos o estadios distintos del proceso escatológico.

Para ambos pensadores constituye, pues, la escatología la resolución de la existencia: para Kierkegaard en el sentido de plenitud de presencia, de eternidad; para Unamuno en el sentido de universa-

lidad de conciencia, de inmensidad. Por otra parte, en tanto que Kierkegaard da a la escatología un fuerte matiz individual, Unamuno le asigna un carácter eminentemente cosmológico y social. El destino de la conciencia individual corre pareja con el destino del Universo. Aquí no interviene la fe.

El concepto absoluto de existencia muestra en Kierkegaard, decíamos, una esencial referencia al futuro, un futuro participado ya en el presente mediante la eternidad; de manera idéntica el concepto de cristianismo, que es la religión de lo futuro, a diferencia del paganismo, que fue la de lo pasado (preexistencia), y del judaísmo, que fue la de lo presente (mesianismo), pese a su carácter profético. El cristianismo, en cambio, es un presente en futuro (Cf. *Pap.* VIII[1], A 305).

La tendencia a caracterizar de esta forma el cristianismo aparece ya en sus primeros escritos. Los novísimos fueron ya en sus años de formación objeto de su pensamiento crítico (Cf. *D.* oct. 1835; 31 dec. 1838). Sin embargo Kierkegaard no posee ninguna gnosis escatológica, ni establece sobre esto especulación metafísica alguna; a diferencia de Unamuno, el modo y manera parece no interesarle en absoluto. Llama la atención que Kierkegaard no busca una explicación teórica de la contradicción entre apocatástasis y condenación eterna, anacefaleosis y persistencia individual, aspectos de la escatología que tanta dificultad hacen a Unamuno. Ambas cosas están sencillamente yuxtapuestas: apocatástasis y condenación eterna, anacefaleosis y persistencia individual. Rechazar la especulación metafísica, la gnosis escatológica, significa rechazar todo sistema escatológico exento de contradicciones. Pero aquí se manifiesta precisamente la estructura del pensamiento de Kierkegaard: su concepción paradójica de la existencia. Esto quiere decir que la concepción de la escatología no tanto depende de un sistema escatológico-metafísico objetivo, cuanto de la concepción de la fe. Y ésta es en Kierkegaard esencialmente asistemática; más aún, paradójica. Los diversos aspectos antitéticos de la escatología son, según esto, realidades paradójicas y, por tanto, plenamente justificadas. La paradoja representa en Kierkegaard el supremo sentido de la realidad. No es esto así en Unamuno quien, en última instancia, no se aviene al sentido de la paradoja, pues ésta en realidad no tiene sentido para él; es la arbitrariedad.

La tensión kierkegaardiana de la fe es la misma tensión de la escatología. Así como se cree en temor y temblor en la angustia de la culpa, así se espera la bienaventuranza eterna bajo la amenaza de la condenación. La problemática de la escatología es la problemática de la fe, de la subsistencia ante Dios. Los pasajes escatológicos de la Escritura presentan a la consideración de la fe el hecho de la aparición de Dios en el tiempo como determinante de la esencial referencia del tiempo a la eternidad. De aquí que la fe, merced a la escatología, mantenga su carácter esencialmente trascendente y teocéntrico. La dialéctica de tiempo y eternidad, tal como se une a la idea de Dios, recibe su dimensión precisamente de la escatología como determinación de la eternidad. Y del mismo modo, el carácter paradójico de la fe se debe a su sentido escatológico. Las paradojas de la fe son las paradojas de los novísimos. Mas, allende la fe y los novísimos está la eterna bienaventuranza. La paradoja se debe a la existencia, compuesta de tiempo y eternidad. La pasión del existente es traspasar los límites de la escatología. Esto ya está conseguido en parte en la misma existencia por la fe, que es anticipación de lo eterno.

El cristiano sabe que la relación de la vida terrena con la esperanza de la vida celeste bajo la forma de la fe siempre será semejante a un matrimonio infeliz, y que la unión verdaderamente dichosa tan sólo se verificará en el cielo. Mas la expectación de esta unión en la eternidad es su consuelo en la tribulación presente, y la fortaleza que todas las tempestades de la vida no son capaces de derribar. La expectación de la eterna bienaventuranza tranquiliza y consuela sobre toda medida. En esta expectación es dichoso el cristiano ya en este mundo. A la luz de la eternidad es como hay que considerar la vida toda; así ésta no pasa de ser un período de prueba (*Pap.* IX, A 358), un entretiempo y un paréntesis. Y sólo de esta suerte es soportable la vida. La existencia cristiana, con sus dolores y penalidades, sería insoportable "si no esperásemos momento tras momento la inminente venida del Señor" (*Pap.* X[1], A 447). "Sólo una vez se sufre; la victoria es eterna" (*Pap.* VIII[1], A 31), y esta victoria la alcanza el cristiano con toda certeza. Kierkegaard pone esta hermosa comparación tomada de la vida infantil: "Cuando el niño está esperando en la sala oscura a que las puertas se abran y aparezca ante sus ojos todo el mundo de maravillas que se imagina, en el último instante, antes

de abrirse las puertas, es tan oscuro como en el primero. Y como los padres no le han dicho cuánto tiempo ha de esperar, no sabe si aún se prolongará mucho la espera. Mas una cosa sabe con toda certeza: que en el instante en que las puertas se abran, aparecerá radiante ante sus ojos toda la maravilla" (*Pap.* VIII[1], A 191).

Es conmovedor leer cómo estaba convencido de que también tendría cura en la llaga más honda que llevaba en el alma: "En cuanto a la eternidad, mi esperanza es que allí nos comprenderemos mutuamente". "Y, si no antes, en la eternidad me comprenderá" (*Pap.* VIII[2], A 3). Allí acaba toda mala inteligencia, toda contienda. Allí se convierten en armonía las paradojas. La eternidad posee la explicación. Aquel αἰών que constituye la expectación del cristiano, es el tiempo del establecimiento del reino de Dios. Este comienza en el momento de la *parousía,* momento en que la eternidad, velada ahora bajo la forma de lo temporal, se revelará definitivamente. El reino de Dios es esencialmente escatológico. La Iglesia tiene para Kierkegaard solamente realidad escatológica; como institución temporal, significaría un pacto con la finitud, con el mundo. El combate de la fe se combate por individuos (Cf. *Pap.* X, 5, B 105 sigs.). Es una concepción exagerada de la trascendencia y de la distancia entre el hombre y Dios. De aquí la tensión existencial resultante [45].

La concepción escatológica de Kierkegaard se armoniza, pues, perfectamente con su pensamiento general, determinado por el principio de la subsistencia ante Dios. Al dualismo resultante de este hecho primordial confiere la escatología su sello propio, pues "allí donde la eternidad tan sólo como porvenir se relaciona con el deviniente, allí es ineludible la absoluta disyunción. Pues, si junto eternidad y devenir, obtengo por resultado, no reposo, sino futuro. De aquí proviene que el cristianismo haya predicado la eternidad en sentido de lo por venir, porque se predicó a existentes, resultando de ello una alterna-

[45] Sorprende que A. Vetter, en el citado estudio sobre Kierkegaard, desconozca esta concepción escatológica. La pasión de fe kierkegaardiana, dice, "betont allein das Gewesene, nie das Kommende und Neue. Sie ist eine Erinnerung ohne Hoffnung. Und die Gleichzeitigkeit mit Christus, die sie erstrebt, ist eine Angleichung an sein Leiden und Sterben, nicht an sein Leben, sein verbrüderndes Wirken für das Reich Gottes. So entwickelt sie sich immer ausschliesslicher zum streiterischen Einspruch; und ihr höchstes Ziel wird, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen" (*Op. cit.*, pág. 266).

tiva absoluta *(aut - aut)*" (VII, 263). Aquí juega su papel decisivo el dualismo de conceptos: tiempo - eternidad, ser existente - ante Dios, existencia - escatología. En este sentido, el escatologismo es esencial en todo el pensamiento de Kierkegaard. Quitado el escatologismo, no hay nada que nos impida admitir que la "consumación" tiene ya lugar dentro del tiempo. Mas esto implicaría el endiosamiento de la inmanencia y la negación de la trascendencia. El escatologismo es la afirmación radical del dualismo, y se funda en la absoluta posición del hecho primordial: la subsistencia ante Dios. Con lo cual la concepción escatológica kierkegaardiana es la antítesis de la unamuniana, como veremos seguidamente.

Sin embargo, la afirmación del dualismo no es el sentido único de la escatología en el pensamiento de Kierkegaard. La escatología tiene además un sentido existencial inmediato, en cuanto que la expectación de la unión futura mantiene viva la llama de la fe en el presente, es decir, dentro de la tribulación de la existencia. De aquí nace la armonía en la disarmonía, la unidad en la dualidad, esquema básico de la antropología kierkegaardiana. La subsistencia ante Dios, que constituye el sello de la disarmonía de lo temporal siendo pábulo de la fe, pasará a constituir la armonía de lo eterno cuando, extinguida la fe, llegue la visión. El creyente quedará convertido en vidente.

En Unamuno el panorama de la escatología es bastante distinto. Si en Kierkegaard la escatología es esencialmente *parousía* (presencia de la eternidad bajo formas diversas), en Unamuno es marcadamente *apocatástasis* (reconstitución del todo en todo), o también proceso indefinido de reconstitución. Unamuno parte de la sospecha de si la existencia no consistirá en un proceso evolutivo que tiene su punto de partida en la inconciencia y camina hacia la conciencia, de forma que la meta definitiva sea, ya la conciencia, ya de nuevo la inconciencia; si la existencia no será la lucha de lo inconciente por hacerse conciencia en una progresiva y dolorosa redención universal. En su lugar vimos cómo Unamuno descubría en el núcleo mismo de las antinomias de la existencia pasajera la inmutable sustancia de lo eterno como sustrato del fluir temporal. Se da, pues, también en la mente de Unamuno una fusión de eternidad y tiempo, no exactamente en el sentido de Kierkegaard, sino como anverso y reverso de una misma realidad. Es la entrevisión del todo. Sin embargo la difi-

cultad persiste, pues aun considerados como fundidos la eternidad y el tiempo, ambos permanecen misterio el uno para el otro; son dos dimensiones o superficies distintas del existir que no pueden ser vividas simultáneamente y que, estando superpuestas, jamás pueden llegar a constituir la realidad única y total. Esta es concretamente en Unamuno la condición de la existencia y su tragedia; el conflicto entre el todo y la nada, el tiempo y la eternidad.

Ahora bien, ¿habrá de ser éste el estatuto definitivo del ser, de la realidad? Este es el supuesto de Unamuno al comenzar sus elucubraciones sobre una posible reconstitución universal. Así pregunta: "¿Y no hay en la historia del pensamiento, o si queréis, de la imaginación humana, algo que corresponda a ese proceso de reducción de lo material, en el sentido de una reducción de todo a conciencia? Sí, lo hay, y es del primer místico cristiano, de San Pablo de Efeso [46], del Apóstol de los gentiles" (T. II, 945). Este primer místico cristiano, prosigue, soñó también en un triunfo final del espíritu, de la conciencia, y es lo que se llama técnicamente en teología la *apocatástasis* o reconstitución, y consiste exactamente en que Dios, la Conciencia, sea todo en todos —ὁ θεός πάντα ἐν πᾶσιν— [47] (Cf. T. II, 945-946). Pues "ser perfecto es serlo todo" (T. II, 981).

Esta doctrina la completa el Apóstol en otros pasajes de las cartas a los Colosenses [48] y a los Efesios [49], en que nos presenta a Cristo como resumen de la historia por la Redención, recapitulación de la creación y cabeza de la humanidad. Esto es lo que el Apóstol llama ἀναχεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ.

Esta recapitulación o *anacefaleosis*, fin de la historia del mundo y del linaje humano, no es sino otro aspecto de la *apocatástasis*. El que llegue a ser Dios todo en todos significa lo mismo: que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo por tanto la Humanidad el fin de la creación.

Esta es la interpretación que da Unamuno a los mencionados lugares de San Pablo, los cuales, de haberse de interpretar en tal sentido, estarían plenamente de acuerdo con su concepción del fin de la

---

[46] Unamuno debe de querer decir "San Pablo de Tarso", no de Efeso.
[47] Cf. *I Cor.*, 15, 26-28.
[48] Cf. *Colos.*, 1, 15-20.
[49] Cf. *Efes.*, 1, 9-12, 3.

historia. "Véase —dice— cómo el íntimo anhelo místico cristiano, desde San Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo; salvar la conciencia humana haciendo una persona de la Humanidad toda... Y ser Dios todo en todo, ¿no es acaso el que cobre todo conciencia, y resucite en ésta todo lo que pasó, y se eternice todo cuanto en el tiempo fue?" (T. II, 956). De aquí pasa Unamuno a imaginar qué sería una efectiva y real unión, una unión sustancial e íntima, alma a alma, de todos los que han sido. Dice que la gloria es una sociedad más perfecta que la de este mundo, pues es la sociedad humana hecha persona. Y que parece que la evolución del progreso humano "conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia", de modo que "cuando la haya adquirido plena, resucitarán en ella cuantos fueron". Una imagen de esto sería la consideración del organismo humano como una especie de federación de células con una conciencia común, la conciencia de la persona.

"Como nadie vive aislado, nadie puede sobrevivir aislado... Ver a Dios cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo" (T. II, 957). Es la fusión de los hombres todos en el Hombre, en la Humanidad toda hecha persona, y la sujeción de todo a Dios, a la Conciencia. "Lo cual supone una redención colectiva y una sociedad de ultratumba" (T. II, 955).

Hasta aquí el pensamiento de Unamuno sobre la *apocatástasis*. Hermosa solución, por cierto. Pero, ¿es satisfactoria y definitiva para Unamuno? ¿Queda ya con ella resuelto el problema del hombre y de la existencia toda? De ninguna manera. No sólo no queda resuelto, sino que de esa imaginación precisamente, de la idea de una posible redención colectiva dentro de la reconstitución universal, vuelven de nuevo a brotar para Unamuno un sinnúmero de problemas y preguntas.

Los géneros de dificultades que apunta Unamuno se pueden reducir a los puntos siguientes:

a) *Por parte de la materia.* — La *apocatástasis*, es decir, la humanación o divinización de todo, suprime la materia. Mas, suprimida la materia, que es el principio de individuación —*principium individuationis*— según la Escuela, habría de volver todo a una conciencia pura que se diluiría en su pureza, se desconocería a sí misma, y no

sería ni concebible ni sentible. Suprimida la materia, dice Unamuno, ¿en qué se apoya el espíritu? Si la materia y el dolor son extraños a Dios, ¿para qué creó Dios el mundo? Si la materia ha de desaparecer, ¿no era mejor que no la hubiera creado Dios nunca?... (Cf. T. II, 946).

b) *Por parte de Dios.* — "El que Dios llegue a ser todo en todos, supone que no lo era antes. El que los seres todos lleguen a gozar de Dios, supone que Dios llega a gozar de los seres todos, pues la visión beatífica es mutua, y Dios se perfecciona con ser mejor conocido, y de almas se alimenta y con ellas se enriquece." De este modo se imagina Unamuno a Dios como dormitando en la materia, en un estado de semiconsciencia, y que va por grados haciéndose consciente de su divinidad. Este despertar de Dios a la conciencia es el mismo despertar del Universo y de cada una de las conciencias que lo integran, mientras todo en todo se va haciendo Dios.

Mas aquí se pregunta Unamuno cómo empezó ese Dios inconsciente, y si es otra cosa que la materia misma. En tal caso, Dios no sería el principio, sino el fin del universo; y, no obstante, ¿puede ser fin lo que no fue principio? ¿Hay fuera del tiempo, en la eternidad, diferencia entre principio y fin? Unamuno sigue imaginando, y piensa si no será más bien el proceso contrario, es decir, que la originaria Conciencia del todo se esfuerza por hacerse de cada parte, o también, que cada conciencia parcial vaya cobrando conciencia de la universal. "¿No es un Dios monoteísta y solitario que camina a hacerse panteísta?" (T. II, 947).

c) *Por parte de la conciencia universal.* — Al hacerse Dios todo en todo, Dios se hace conciencia infinita que abarca las conciencias todas. Mas, ¿qué es una conciencia infinita?

En efecto, sabemos que la conciencia supone siempre un límite, y más aún, que se hace conciencia por el límite, por la distinción de lo que no es conciencia, de la inconciencia. Por eso pregunta Unamuno, "¿qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ¿De su contenido?" Pero esto no puede ser, pues ya no existe ni continente ni contenido, sino infinitud (T. II, 947-948).

d) *Por parte de la conciencia individual.* — Esta es la dificultad que más al alma le llega a Unamuno; pues "en esta final solidarización, en esta verdadera y suprema *cristmación* de las criaturas todas, ¿qué es de cada conciencia individual? ¿Qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero, pero por salvar al cual vivo y sufro y espero y creo? Salvada la finalidad humana del Universo, si al fin se salva; salvada la conciencia, ¿me resignaría a hacer el sacrificio de este mi pobre yo, por el cual y sólo por el cual conozco esa finalidad y esa conciencia?" (T. II, páginas 957-958).

La tragedia llega a su punto culminante ante la perspectiva del supremo sacrificio del yo, "de la propia conciencia individual, en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina".

Ante la exigencia de este supremo sacrificio, Unamuno retrocede y busca una nueva interpretación, un aplazamiento de la *apocatástasis*.

Tal vez la vuelta de todo a Dios no sea más que un término ideal a que nos vamos acercando sin cesar, sin haber nunca de llegar a él. Ya sabemos que para Unamuno la vida del hombre, la vida, es la resultante de un complejo de energías y potencias contradictorias en tensión. Por eso, el anhelo de más vida y la lucha por adquirirla constituyen la esencia del vivir; la fe y la esperanza son esenciales a la vida. "¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza?" (T. II, 948).

Unamuno ve que en la inmortalidad lograda y perfecta se desvanece la esencia de la vida, el hambre de inmortalidad; pues "no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque ésta mata la esperanza, el ansia" (*Ibid.*). Por esto prefiere entender la *apocatástasis* en sentido de un incesante crecimiento del espíritu sin llegar nunca al infinito. Así, la eterna felicidad, la vida eterna, sería "una eterna esperanza con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada" (T. II, 948).

Mas, así como la plenitud de felicidad sin esperanza sumergiría la vida en el sueño de la muerte, del mismo modo la conciencia se

hundiría en la inconciencia sin el soporte del dolor. ¿Por qué, pues, no una eternidad de dolor, siendo éste la sustancia de la conciencia? El fin del Universo es la conciencia; en la dicha la conciencia se pierde, se enajena; mas en el dolor se palpa a sí misma. ¿Por qué, pues, no ha de ser el dolor el fin del Universo y la vida eterna de Dios? ¿Por qué no una eternidad de dolor y de esperanza de liberación? ¿Y por qué no una eternidad de dicha y de paz? ¿No consiste el gozo del río en sentirse absorbido por la mar?

Y, sin embargo, la tragedia culmina aquí...

"El alma, mi alma al menos —dice Unamuno—, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza... Y con ello, un eterno carecer de algo y un dolor eterno..., gracias al cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. No pongáis a la puerta de la Gloria como a la del Infierno puso Dante el *Lasciate ogni speranza!* ¡No matéis el tiempo! ...La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte. ¡Dejadnos vivir!" (T. II, 958).

BIBLIOGRAFIA E INDICE

APENDICE BIBLIOGRAFICO

El siguiente "Apéndice bibliográfico" está distribuido de la siguiente forma:

1) Obras de Kierkegaard.
2) Traducciones al español.
3) Obras sobre Kierkegaard.
4) Artículos de revista sobre Kierkegaard.
5) Tesis doctorales sobre Kierkegaard no publicadas.
6) Obras de Unamuno, incluido el epistolario.
7) Obras sobre Unamuno.
8) Artículos sobre Unamuno.
9) Tesis doctorales y monografías sobre Unamuno.
10) Artículos sobre Kierkegaard y Unamuno.

La bibliografía sobre Kierkegaard, como menos conocida en España, es amplia en comparación con la que damos sobre Unamuno. Esta última ha sido cuidadosamente seleccionada, y recoge tan sólo trabajos más directamente relacionados con nuestro tema, a la vez que —en cuanto cabe—, evita reproducir lo ya repetido en otros índices bibliográficos. Sobre el tema concreto "Kierkegaard y Unamuno", la bibliografía es exigua. Creemos no existan otros trabajos o artículos que los mencionados al final de este índice. Para completar la información bibliográfica sobre Unamuno habrá de consultarse especialmente la "Crónica unamuniana" del profesor García Blanco en los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*.

1) OBRAS DE KIERKEGAARD [1]

I. — *Enten-Eller (O uno u otro).*

II. — *Enten-Eller (O uno u otro).*

---

[1] El presente índice corresponde a la 1.ª edición danesa de Obras Completas: *Soeren Kierkegaards Samlede Vaerker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel

III. — *To opbyggelige Taler. Frygt og Baeven. Gjentagelsen. Tre opbyggelige Taler (Dos discursos edificantes. Temor y temblor. La repetición. Tres discursos edificantes).*

IV. — *Fire opbyggelige Taler. To opbyggelige Taler. Tre opbyggelige Taler. Philosophiske Smuler. Begrebet Angest (Cuatro discursos edificantes. Dos discursos edificantes. Tres discursos edificantes. Fragmentos filosóficos. El concepto "angustia").*

V. — *Forord. Fire opbyggelige Taler. Tre Taler ved taenkte Leiligheder (Prólogo. Cuatro discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones determinadas).*

VI. — *Stadier paa Livets Vei (Etapas en el camino de la vida).*

VII. — *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Apéndice final no científico).*

VIII. — *En literair Anmeldelse. Opbyggelige Taler i forskjellig Aand (Un anuncio literario. Discursos edificantes de espíritu diverso).*

IX. — *Kjerlighedens Gjerninger (El obrar del amor).*

X. — *Christelige Taler. Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv (Discursos cristianos. Crisis y una crisis en la vida de una actriz).*

XI. — *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. Sygdommen til Doeden. Ypperstepraesten. Tolderen. Synderinden (Los lirios del campo y las aves del cielo. Dos pequeños tratados ético-religiosos. La enfermedad de muerte. El Sumo Sacerdote. El publicano. La pecadora).*

XII. — *Indoevelse i Christendom. En opbyggelig Tale. To Taler ved Altergangen om Fredagen. Til Selvproevelse. Doemmer selv (Ejercitación en el cristianismo. Un discurso edificante. Dos discursos para ir al altar en viernes. Para el examen de sí mismo. Juzgad vosotros).*

XIII. — *Bladartikler fra Tiden foer "Forfatterskabet". Af en endnu levendes Papier. Om Begrebet Ironi. Bladartikler, der staar i Forhold til "Forfatterskabet". Om min Forfatter-Virksomhed. Synspunktet for min Forfattervirksomhed (Artículos periodísticos del tiempo anterior a la actividad de escritor. De las notas de un viviente. Sobre el concepto de ironía. Artículos periodísticos relacionados con la actividad de escritor. Sobre mi eficacia como escritor. El punto de vista de mi eficacia como escritor).*

& Soen). Kjöbenhavn, 1901-1906. Es la edición clásica para citar a Kierkegaard. Sin embargo, esta edición no contiene toda la Obra. Además están los llamados *Papirer*, publicados por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting (T. I-XI), Copenhague, 1909-1948. Entre los *Papirer* se hallan las notas de los *Diarios*, las cartas, el libro sobre Adler, etc.

XIV. — *Bladartikler 1854-1855. Dette skal siges, saa vaere det da sagt. Oeieblikket nr. 1-9. Hvad Christus doemmer om officiel Christendom. Guds Uforanderlighed. Oeieblikket nr. 10 (Artículos periodísticos de 1854 a 1855. Hay que decir esto; pues sea dicho. El momento, núms. 1-9. Lo que Cristo juzga del cristianismo oficial. Inmensidad de Dios. El momento, núm. 10).*

2) TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

1) *Estética y ética en la formación de la personalidad.* Trad. de Armand Morot. Edit. Nova. Buenos Aires, 1959.
2) *Diario de un seductor.* Trad. de Arístides Gregori. Edit. Rueda. Buenos Aires, 1955.
3) *Temor y temblor.* Trad. de Jaime Grinberg. Edit. Losada. Buenos Aires, 1958.
4) *Fragmentos filosóficos.* Trad. de Arnoldo Canclini. Edit. La Aurora. Buenos Aires, 1956.
5) *El concepto de la angustia.* Trad. de José Gaos. Edit. Espasa-Calpe. Madrid, 1959.
6) *Etapas en el camino de la vida.* Trad. de Juana Castro. Edit. Rueda. Buenos Aires, 1951.
7) *Mi punto de vista.* Trad. de José Miguel Velloso. Edit. Aguilar. Buenos Aires, 1959.
8) *Diario íntimo.* Trad. de María A. Bosco. Edit. Rueda. Buenos Aires, 1955.

Bajo el título general *Obras y papeles de Sören Kierkegaard,* acaban de aparecer los dos volúmenes siguientes:

I. *Ejercitación del cristianismo.*
II. *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio.* Edic. Guadarrama. Madrid, 1961. Trad. de Demetrio G. Rivero.

3) OBRAS SOBRE KIERKEGAARD

AMMUNDSEN, VALDEMAR. *Sören Kierkegaards ungdom.* Köbenhavn, 1912.
ANZ, WILHELM. *Kierkegaard und der deutsche Idealismus.* Tübingen, Mohr, 1956.
ARANGUREN, J. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.* Madrid, 1952.
ARROYO, FRANCISCO. *El existencialismo: sus fuentes y direcciones.* México, 1951.

BAUER, WILHELM. *Die Ethik Soeren Kierkegaards.* Phil. Diss. Jena, 1913.

BENSE, MAX. *Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung.* Köln, 1948.

BILLESKOV JANSEN, F. J. *Hvordan skal vi studere Sören Kierkegaard?* (2. Udg.) Köbenhavn, Munksgaard, 1952.

BJÖRKHEM, JOHN. *Sören Kierkegaard i psykologisk belysning.* Uppasala, Nyblom, 1942.

BOCHI, GIULIA. *Peccato e fede. Motivi pietistici nel pensiero de Kierkegaard.* Faenza, Lega, 1957.

BOHLIN, TORSTEN. *Kierkegaards tro och andra Kierkegaardsstudier.* Stockholm, Svenska kyrk bokförlag, 1944.

BOHLIN, TORSTEN. *Sören Kierkegaard. Mannen och verket.* Stockholm, 1939.

BOHLIN, TORSTEN. *Kierkegaards dogmatiska askadning i dess historisha sammanhang.* Stockholm, 1925.

BOHLIN, TORSTEN. *Soeren Kierkegaard. Leben und Werden.* Gütersloh, 1925.

BOHLIN, TORSTEN. *Soeren Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart.* München / Leipzig, 1923.

BONIFAZI, CONRAD. *Christendom attacked. A comparison of Kierkegaard and Nietzsche.* London, Rockliff, 1953.

BRANDES, GEORG. *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten.* Gesammelte Schriften, 3. Bd. Dresden, Carl Reissner, 1924.

CANTONI, REMO. *La conscienza inquieta: S. Kierkegaard.* Verona, 1949.

CROXALL, T. X. *Kierkegaard studies. With special reference to a. The Bible by Our Own Age.* London, Lutterworth Press, 1948.

CROXALL, T. X. *Kierkegaard commentary.* London, Nisbet, 1956.

DEMPF, ALOIS. *Kierkegaards Folgen.* Leipzig, Hegner, 1935.

DIEM, HERMANN. *Philosophie und Christentum bei Soeren Kierkegaard.* München, 1929.

DIEM, HERMANN. *Die Existentialdialektik von Soeren Kierkegaard.* Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1950.

DIEM, HERMANN. *Soeren Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes.* Frankfurt am Main, S. Fischer, 1957.

DUPRÉ, LOUIS. *Kierkegaards theologie Of.: De dialectiek van het Christen worden.* Utrecht / Antwerpen, 1958.

DÜWEL, HANS. *Der Entwicklungsgedanke in Soeren Kierkegaards "Entweder-Oder" und Henrik Ibsens "Komödie der Liebe".* Rostock, 1920.

ENGELBRECHT, BAREND JACOBUS. *Die Tydsstruktuur in die Gedagtekompleks: Hegel-Kierkegaard-Barth.* Diss. Univ. Groningen, 1949.

ESTELRICH, JOAN. *Assaigs.* Barcelona, Librería Catalonia, 1926.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía,* 2.ª ed. Art. *Kierkegaard.*

FISCHER, FRIEDR. CARL. *Die Nullpunkt-Existenz. Dargest. an der Lebensform Soeren Kierkegaards.* München, 1933.

GABRIEL, LEO. *Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre.* Wien, 1951.

GEISMAR, EDUARD. *Soeren Kierkegaard.* Gütersloh, 1925.

GEMMER, ANDERS. *Soeren Kierkegaard und Karl Barth.* Stuttgart, 1925.

GERDES, HAYO. *Das Christusbild Sören Kierkegaards.* Düsseldorf, 1960.

GILG, ARNOLD. *Soeren Kierkegaard.* München, 1926.

GONZÁLEZ ALVAREZ, A. *El tema de Dios en la filosofía existencial.* Madrid, 1945.

GRENE, MARJORIE. *El sentimiento trágico de la existencia.* Trad. de A. Lázaro.

HAECKER, THEODOR. *Soeren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit.* München, 1913.

HAECKER, THEODOR. *Der Begriff der Wahrheit bei Soeren Kierkegaard.* Innsbruck, 1932.

HAECKER, THEODOR. *La joroba de Kierkegaard.* Estudio preliminar por Ramón Roquer. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, 1948.

HAECKER, THEODOR. *Der Buckel Kierkegaards.* Zürich, Thomas Verl. 1947.

HEIBERG, PETER. *Sören Kierkegaards religiose Udvikling.* Köbenhavn, 1925.

HELWEG, HJALMAR. *Sören Kierkegaard. En psykiatrisk-psykilogisk studie.* Stockholm, 1933.

HENRIKSEN, AAGE. *Methods — Results of Kierkegaard studies in Scandinavia. A historical and critical survey.* Köbenhavn, Munksgaard, 1951.

HENRIKSEN, AAGE. *Kierkegaards romaner.* Köbenhavn, 1954.

HERBERT, G. *Kierkegard och Herbart. Em Jämförelse mellan deras framställning av sjölens historia.* Uppsala, 1934.

HIMMELSTRUP, JENS. *Sören Kierkegaard. International Bibliografi.* Nyt Nordisk Forlag, Köbenhavn.

HIRSCH, EMMANUEL. *Kierkegaard-Studien.* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1930.

HIRSCH, EMMANUEL. *Zwiesprache auf dem Wege zu Gott.* Düsseldorf.

HOELME, EDM. *Deutsche, Dänen und Kierkegaard.* Roman. Hamburg, 1948.

HOHLENBERG, JOH. *Soeren Kierkegaard.* Trad. du danois par P. H. Tisseau. Paris, Michel, 1956.

HOLM, SÖREN. *Kierkegaard.* Wiesbaden, Steiner, 1956.

HOLM, SÖREN. *Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie.* Übers. a. d. Dän. von Günther Jungbluth. Stuttgart W. Kohlhammer, 1956.

HOLM, SÖREN. *Grundtvig und Kierkegaard. Parallelen und Kontraste.* Übers. von Günther Jungbluth. Kopenhagen / Tübingen, 1956.

HUBBEN, WILLIAM. *Four prophets of our desteny: Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Kafka.* New York, MacMillan Comp. 1952.

JOERGENSEN, ALFRED TH. *Soeren Kierkegaard und das bibl. Christentum.* Berlín, Runge, 1914.

JOLIVET, RÉGIS. *Introduction à Kierkegaard.* 2.ª ed. Abbaye S. Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1946. Trad. española, Madrid, Gredos, 1950.

JOLIVET, RÉGIS. *Aux sources de l'existentialisme chrétien.* Nouv. éd. Paris, Fayard, 1958.

JOLIVET, RÉGIS. *La filosofía de nuestro tiempo. El existencialismo de Kierkegaard.* Trad. de M. Bergadá. Madrid, 1952.

KABELL, AAGE. *Kierkegaardsstudiet i norden.* Köbenhavn, Hagerup, 1948.

KAMPMANN, THEODERICH. *Kierkegaard als religiöser Erzieher.* Paderborn, Schöningh, 1949.

KASSNER, RUDOLF. *Soeren Kierkegaard.* Heidelberg, Pfeffer, 1949.

KIERKEGAARD, SÖREN. *Selskabets populaere Skrifter.* T. 1. Köbenhavn, Munksgaard, 1952.

KIERKEGAARD, SÖREN. *Sören Kierkegaard 1855/1955. Zum Kierkegaard Gedächtnisjahr verlegt.* Düsseldorf (Köln), Dieredirchs, 1955.

Sören Kierkegaard-Forskning. Köbenhavn, Levin und Munksgaard, 1935.

Kierkegaard-Gesellschaft, Kopenhagen: *Kierkegaardiana* udgivne af Sören Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup. Köbenhavn, Munksgaard, 1955.

KÜNZLI, ARNOLD. *Die Angst des modernen Menschen. Soeren Kierkegaards Angstexistenz als Spiegel der geistigen Krise unserer Zeit.* Zürich, 1947.

KÜNZLI, ARNOLD. *Die Angst als abendländische Krankheit. Dargest. am Leben und Denken Soeren Kierkegaards.* Zürich, Rascher, 1948.

LEENDERTZ, WILHELM. *Soeren Kierkegaard.* Groningen, 1913.

LEHMANN, EDVARD. *Soeren Kierkegaard.* Berlin, Protest. Schriftenvertrieb, 1913.

LEISEGANG, HANS. *Hegel, Marx, Kierkegaard. Zum dialektischen Materialismus und zur dialektischen Theologie.* Berlin, 1948.

LINDSTRÖM, VALTER. *Stadiernas teologi. En Kierkegaardstudie.* Lund. Gleerup, 1943.

LÖGSTRUP, K. E. *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung.* Berlin, Blaschker, 1950.

LOMBARDI, FRANCO. *Kierkegaard.* Firenze, La nuova Italia, 1936.

LOWRIE, WALTER. *Kierkegaard.* London, Oxford Univ. Press, 1938.

LOWRIE, WALTER. *Das Leben Soeren Kierkegaards.* Übers. von Günther Sawatzki. Düsseldorf / Köln, Diederichs, 1955.

MAGNUSSEN, R. *Det saerlige Kors.*

MASI, GIUSEPPE. *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard.* Bologna, Zuffi, 1949.

MEERPOHL, BERNH. *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Soeren Kierkegaards.* Würzburg, Becker, 1934.

MESNARD, PIERRE. *Le vrai visage de Kierkegaard.* Paris, Beauchesne, 1948.

MESNARD, PIERRE. *Kierkegaard: Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.* Paris.

MUNSTER, H. A. VAN, O. F. M. *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard 1831-1841.* Arnhem, van Loghum Slaterus, 1958.

NIEDERMEYER, GERH. *Soeren Kierkegaards philosophischer Werdegang.* Phil. Diss. Erlangen, 17, 11, 1908.

NIELSEN, CHRISTIAN. *Der Standpunkt Kierkegaards innerhalb der Religionspsychologie.* Phil. Diss. Erlangen, 1911.

NIGG, WALTER. *Religiöse Denker. Kierkegaard - Dostoyewski - Nietzsche - van Gogh.* Zürich, Büchergilde Gutenberg, 1948.

NIGG, WALTER. *Prophet. Denker.* Zürich / Stuttgart, Artemis-Verlag, 1957.

OSTENFELD, IB. *Om Angest-Begrebet i Sören Kierkegaard: "Begrebet Angest".* En psykologisk Detailstudie af Ib Ostenfeld. Köbenhavn, Gads, 1933.

PAULSEN, ANNA. *Soeren Kierkegaard. Deuter unserer Existenz.* Hamburg, Wittig, 1955.

PERPEET, WILLI. *Kierkegaard und die Frage nach einer Ästhetik der Gegenwart.* Halle, Niemeyer, 1940.

PRZYWARA, ERICH, S. J. *Das Geheimnis Kierkegaards.* München, 1929.

Publications of the Kierkegaard Society. Copenhagen T. 1. Köbenhavn, Munksgaard, 1951.

RASMUSSEN. *Jesus eine vergleichende psychopathologische Studie.*

REHM, WALTER. *Kierkegaard und der Verführer.* München, Rinn, 1949.

REUTER, HANS. *Soeren Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System.* Phil. Diss. 26, 11, 13, Berlin.

RICHTER, LISELOTTE. *Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung.* Würzburg, Triltsch, 1934.

RIVERO ASTENCO, A. *Sören Kierkegaard, el buscador de Dios.* Buenos Aires, 1949.

ROHDE, PETER P. *Soeren Kierkegaard, der dän. Philosoph.* Kopenhagen, Pressebureau des königl. dän. Ministeriums d. Äusseren, 1955.

ROMAIN, WILLY-PAUL. *Soeren Kierkegaard ou l'esprit d'Elseneur.* Paris-Lyon. Vitte, 1955.

ROSS, H. S. J. *Sören Kierkegaard og Katolicismen.* Köbenhavn, Munksgaard, 1952.

ROOS, CARL. *Kierkegaard og Goethe.* Köbenhavn, Gad, 1955.

RUTTENBECK, WALTER. *Soeren Kierkegaard der christliche Denker und sein Werk*. Berlin, 1929.

SANDELIN, KALLE. *Sören Kierkegaardin persoonallisuustatteen kehittyminen Tanskan filosofisten virtansten yhteydessä viime vuosisadun alkupulella*. Diss. Hels. Pori (Björnborg), 1927.

SCHAAL, HELMUT. *Erziehung bei Kierkegaard. Das "Aufmerksammachen auf das Religiöse" als pädagogische Kategorie*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1958.

SCHESTOW, LEON. *Kierkegaard et la philosophie exist*. Trad. del ruso.

SCHESTOW, LEON. *Die Stimme eines Rufenden in der Wüste*.

SCHREMPF, CHRISTOPH. *Soeren Kierkegaard. Eine Biographie*. Jena, 1927-28.

SCIACCA, M. F. *La filosofia oggi*. Milano, 1952.

SLÖK, JOH. *Die Anthropologie Kierkegaards*. Köbenhavn, Rosenkilde & Bagger, 1954.

SLOTTY, MARTIN. *Die Erkenntnislehre Soeren Kierkegaards*. Kassel, 1915.

SPERNA WEILAND, JAN. *Humanitas-Christianitas. A critical survey of Kierkegaards and Jaspers' thoughts in connection with christianity*. Diss. Univ. Groningen, 1951.

Studi. N. Abbagnano (u. a.) Studi Kierkegaard. Con un inedito di Soeren Kierkegaard. A cura di Cornelio Fabro. Brescia, Morcelliana, 1957.

THEUNISSEN, MICHAEL. *Der Begriff Ernst bei Soeren Kierkegaard*. Freiburg, München, Alber, 1958.

THOMAS, J. HEYWOOD. *Subjectivity and paradox*. Oxford, Blackwell, 1957.

THUST, MARTIN. *Soeren Kierkegaard, der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität*. München, 1931.

VETTER, AUGUST. *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*. Leipzig, Insel-Verlag, 1928.

WAGNDAL, PER. *Gemenskapsproblemet hos Sören Kierkegaard*. Diss. Lund theol. Lund, 1954.

WAHL, JEAN. *Etudes kierkegaardiennes*. Paris, Aubier, 1938.

WELTZER, CARL. *Peter og Sören Kierkegaard*. Köbenhavn, Gad, 1936.

WIESENGRUND-ADORNO, THEODOR. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen, 1933.

WYSCHOGROD, MICHAEL. *Kierkegaard und Heidegger*. London, Routledge & Paul, 1954.

4) ARTICULOS DE REVISTA SOBRE KIERKEGAARD

ABBAGNANO. "Kierkegaard e os origens do existencialismo". *Revista da Universidade de São Paulo*. Fasc. I, 1950.

ANZ, WILHELM. "Philosophie und Glaube bei Soeren Kierkegaard". *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 51, J. 1954.

BARBUY, H. "Kierkegaard e o desespero religioso". *Revista Brasileira de Filosofia.* Vol. VI, Fasc. I, jan.-março, 1956. São Paulo.

BARRET, CYRIL. "Soeren Kierkegaard: an exception". *Studies.* An Irish quarterly review of letters. 1956, Dublín.

BELLEZA, VITO A. "Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard". *Archivio di Filosofia,* 1953, Roma.

BENZ, ERNST. "Neueste Kierkegaard Studien in roman. und iberoamerikan. Ländern". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* 1957. pág. 65, Köln.

BILLESKOW JANSEN, F. J. "Essai sur l'art de Kierkegaard". *Orbis Litterarum,* T. X, 1955, págs. 18-24. Kopanhagen.

BO, E. F. "Kierkegaard y la filosofía actual". *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. VI, fasc. I, 1956. São Paulo.

BOEHLICH, WALTER. "Kierkegaard und Deutschland". *Dänische Rundschau,* 1955. Bonn.

BOISDEFFRE, P. DE. "La tragédie de la solitude chez Kierkegaard et chez Kafka". *Civitas,* 1956. Immensee.

BOUILLARD, H. "La foi d'après Kierkegaard". *Bulletin de littérature ecclésiastique.* 1947, 23.

BRAGA, GAETANO. "Il valore dell'argomento ontologico secondo il Kierkegaard". *Sophia.* A. 22, 1954, págs. 148-151. Padova.

BRANDT, FRITHIOF. "Kierkegaard und das europäische Denken". *Die Furche.* Freie kulturpolitische Wochenzeitschrift. N. 46, 1955, págs. 4-5, Wien.

CHRISTENSEN, ARILD. "Sören Kierkegaards Individuationsprincip". *Dansk Theologisk Tidsskrift.* A. 16, 1953, págs. 216-236. Köbenhavn.

CHRISTENSEN, ARILD. "Zwei Kierkegaardstudien". *Orbis Litterarum.* T. X, 1955. S. 36-50. Kopenhagen.

CZERNA, R. C. "A experiencia romántica em Kierkegaard e Hegel". *Revista brasileira de Filosofia,* vol. VI, fasc. I, 1956. São Paulo.

DIEM, HERMANN. "Dogmatik und Existenzialdialektik bei Soeren Kierkegaard". *Orbis Litterarum.* Vol. 10, 1955. págs. 50-65. Kopenhagen.

DIEM, HERMANN. "Kierkegaard und sein Jahrhundert". *Zeitwende. Die Neue Furche.* 1955. Hamburg.

DIEM, HERMANN. "Sokrates in Dänemark". *Schweizer Monatshefte,* 1955-1956. Zürich.

DIEM, HERMANN. "Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie". *Antwort.* Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956. Zollikon-Zürich.

DIRKS, WALTER. "Kierkegaard und der Beginn der Lebensangst." Zum 100. Geburtstag des grossen dänischen Philosophen. *Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung*. 1955. Stuttgart.

DOLLINGER, ROBERT. "War Soeren Kierkegaard Existentialist?" *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*. 1955. Berlin.

DOLLINGER, ROBERT. "Die Gemeinde, eine leere Seite bei Soeren Kierkegaard?" *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 1957. Berlin.

DRUDIS, RAIMUNDO. "Las traducciones alemanas de Kierkegaard". *Arbor*, Revista general de investigación y cultura. T. 33, 1956, págs. 266-268. Madrid.

DUPRÉ, LOUIS. "La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard". *Revue philosophique de Louvain*. T. 54, 1956, págs. 418-455. Leuven.

FABRO, CORNELIO. "Sören Kierkegaard o el hombre frente a Dios". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Oct.-dic. 1949.

FABRO, CORNELIO. "Kierkegaard, precursor del despertar cristiano". *Arbor*, n. 41, 1949, págs. 111-24. Madrid.

FABRO, CORNELIO. "La dialettica della libertà e l'assoluto (per un confronto fra Hegel e Kierkegaard)". *Archivio di Filosofia*, n. 2, 1953, págs. 45-69. Roma.

FABRO, CORNELIO. "Attualità e ambiguità dell'opera kierkegaardiana". *Orbis Litterarum*. Vol. 10, 1955, págs. 66-74. Kopenhagen.

FABRO, CORNELIO. "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. XXXII, 1948, págs. 169-206.

FERREIRA DA SILVA, V. "Kierkegaard e o problema da subjetividade". *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. VI, fasc. I, 1956, São Paulo.

FOULQUIÉ, PAUL. "O existencialismo". *Coleção "Saber actual"*, n. 15, São Paulo, 1955.

FRICK, ROBERT. "Kierkegaards Botschaft an uns". *Monatsschrift für Pastoraltheologie*. 45. J. 1946, págs. 120-23. Göttingen.

FRUSCIONE, S. "Kierkegaard di fronte all'esistenza di Dio". *Civiltà Cattolica*. Vol. 1, 1951, págs. 618-31. Roma.

FRUTOS, EUGENIO. "La enseñanza de la verdad en Kierkegaard". *Revue internationale de philosophie*. A. 9, 1950, págs. 91-98. Bruxelles.

GOETZ, DIEGO HANNS. "Das dreifache Gewissen". *Die Furche*, 1956. Wien.

GUARDINI, ROMANO. "Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Soeren Kierkegaards". *Hochland*, XXIV, 1926, H. 7, S. 14 ff.

HESS, M. W. "The death of Soeren Kierkegaard". *Catholic World*, N. 1,088, 1955, págs. 92-98. New York.

HEYWOOD, THOMAS J. "Kierkegaard on the existence of God". *Review of Religion*. Vol. 18, 1953-54, págs. 18-30. New York.

HEYWOOD, THOMAS J. "The christology of Soeren Kierkegaard and Karl Karth". *Hibbert Journal*, vol. 53, 1954-55, págs. 280-88. London.

HIRSCH, EMMANUEL. "Der Kirchensturm von Kopenhagen. Soeren Kierkegaards Angriff auf Christenheit, Kirche und Orthodoxie". *Sonntagsblatt*. Hrsg. v. Hanns Lilje. N. 42, 1953, págs. 7-9. Hamburg.

HOHOFF, C. "Zum 100. Geburtstag Soeren Kierkegaards. Der Sprung zu Gott". *Christ und Welt*, n. 45, 1955, pág. 6. Stuttgart.

HOLM, SÖREN. "L'être comme catégorie de l'éternité". *Orbis Litterarum*, vol. 10, 1955, págs. 84-92. Kopenhagen.

JASPERS, KARL. "Actualité de Kierkegaard". *La table ronde*, N. 95, 1955, páginas 53-56. Paris.

JOLIVET, RÉGIS. "Kierkegaard et la liberté de choix". *Orbis Litterarum*, vol. 10, 1955, págs. 107-111. Kopenhagen.

KAMPMANN, THEODERICH. "Kierkegaardiana". *Münchner Theolog. Zeitschrift*. 1958, págs. 215-17. München.

KESSER, ARMIN. "Der Geist Kierkegaards". *Merkur*, 1955. Stuttgart.

KRONER, R. "Kierkegaards Hegelverständnis". *Kant-Studien*. Philosoph. Zeitschrift. 46. Bd. 1954-55, págs. 19-28. Köln.

KÜHLE, SEJER. "Soeren Kierkegaard und die Frauen". *Orbis Litterarun*, T. X, 1955, págs. 118-129. Kopenhagen.

LANGLOIS, JEAN. "Essai sur 'Crainte et tremblement' ". *Annales de l'ACFAS*. 1954. Montréal.

LARSEN, K. OLESEN. "Zur Frage des Paradox-Begriffes bei Sören Kierkegaard". *Orbis Litterarum*, 1955, Kopenhagen.

LAVELLE, LOUIS. "Le vrai visage de Kierkegaard". *La table ronde*, 1955. Paris.

LE BLOND, JEAN MARIE. "Christianisme et souffrance". En souvenir de Soeren Kierkegaard. *Etudes*. Revue catholique d'intérêt général. 1956. Paris.

LINDSTRÖM, VALTER. "La théologie de l'imitation de Jésus-Christ chez Soeren Kierkegaard". *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. N. 4, 1955, págs. 379-392. Paris.

LÓPEZ IBOR, J. J. "Angustia, existencia, vitalidad". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Julio-setiembre 1948.

LÖNNING, PER. "Kierkegaards Paradox". *Orbis Litterarum*, vol. 10, 1955, páginas 156-165. Kopenhagen.

MACKEY, LOUIS. "Kierkegaard and the problem of existential philosophy". *Review of Metaphysics*. N. 3, 1955-56, págs. 404-419. New Haven.

MALANTSCHUK, GREGOR. "Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in Soeren Kierkegaards existentiellem Denken". *Orbis Litterarum*, t. X, 1955, págs. 166-178. Kopenhagen.

MALANTSCHUK, GREGOR. "La dialectique de la liberté selon Kierkegaard". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1958. Paris.

MARCEL, GABRIEL. "Points d'interrogation". *La table ronde*, n. 95, págs. 76-78. Paris.

MARCHAL, GEORGES. "Kierkegaard et le protestantisme". *La table ronde*, N. 95, 1955, págs. 73-76. Paris.

MASI, GIUSEPPE. "Storicità e cristianesimo in Kierkegaard". *Archivio di Filosofia*, 1953. Roma.

MELCHIORRE, V. "Kierkegaard ed il fideismo". *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1953. Milano.

MELCHIORRE, V. "Il principio di analogia come categoria metafisica nella filosofia di Kierkegaard". *Giornale critico della filosofia italiana*. Fasc. 1, 1955, págs. 56-66. Firenze.

MESNARD, PIERRE. "Comment définir la philosophie de Kierkegaard". *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. N. 4, 1955, págs. 393-403. Paris.

MESNARD, PIERRE. "La catégorie du tragique, est-elle absente de l'oeuvre et de la pensée de Kierkegaard?" *Orbis litterarum*, 1955. Kopenhagen.

MÜNSTER, H. A. VAN. "Een analyse van Kierkegaards proefschrift". *Tijdschrift voor Philosofie*, 1956. Utrecht.

PACI, ENZO. "Kierkegaard e la dialettica della fede". *Archivio di Filosofia*. N. 2, 1953, págs. 9-44. Roma.

PACI, ENZO. "Ripetizione ripresa e rinascità in Kierkegaard". *Giornale critico della filosofia italiana*, 1954. Firenze.

PACI, ENZO. "Su due significati del concetto dell'angoscia in Kierkegaard". *Orbis Litterarum*, vol. 10, 1955, págs. 196-207. Kopenhagen.

PACI, ENZO. "Storia ed apocalisse in Kierkegaard". *Archivio di Filosofia*, 1954. Roma.

PAUL, WILLIAM W. "Faith and reason in Kierkegaard and modern existentialism". *Review of Metaphysics*, vol. 20, 1955-56, págs. 149-163.

PAULSEN, ANNA. "Die Subjektivität ist die Wahrheit. Um das Verständnis Soeren Kierkegaards". *Monatsschrift für Pastoraltheologie*. 46. J. 1957, páginas 376-79. Göttingen.

PETERSEN, ERIK. "Kierkegaard und der Protestantismus". *Marginalien zur Theologie*, 1956. München.

POHL, FRANZ-H. "Der christliche Sokrates. Zu Soeren Kierkegaards 100. Todestag". *Die neue Schau*, 1955. Kassel.

REALE, MIGUEL. "Kierkegaard: o seu e o nosso tempo". *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. VI, fasc. II, 1956. São Paulo.

REDLICH, VIRGIL. "Von der Schwermut Kierkegaards. Zu seinem 100. Todestag". *Seckauer Hefte*. 18. J. 1955, págs. 165-69. Seckau / Steiermark.

REISNER, ERWIN. "Kierkegaard und seine Bedeutung für das philosoph. Denken unserer Zeit". *Neue deutsche Hefte.* Beiträge zur europäischen Gegenwart, H. 21, 1955, págs. 661-672. Gütersloh.

REST, WALTER. "Zum Verständnis Soeren Kierkegaards". *Die Kirche in der Welt,* 1955, Münster.

RICHTER, LISELOTTE. "Kierkegaard und das Zeitalter der Technokratie". *Zeichen der Zeit.* Evangelische Monatsschrift. 1955. Berlin.

RITSCHL, DIETRICH. "Kierkegaards Kritik an Hegels Logik". *Theolog. Zeitschrift.* H. 6, 1955, págs. 437-466. Basel.

ROMAIN, WILLY-PAUL. "Soeren Kierkegaard et la pensée catholique". *La lettre.* N. 13, 1950, págs. 36-40. Paris.

ROMEYER, B. "La raison et la foi au service de la pensée. Kierkegaard devant Augustin". *Archives de philosophie.* N. 2, 1952, págs. 7-41. Paris.

ROOS, HEINRICH. "Die religiöse Gedankenwelt Soeren Kierkegaards in katholischer Sicht". *Der grosse Entschluss.* Juli-August, 1958. Wien.

SCHULZ, WALTHER. "Existenz und System bei Soeren Kierkegaard". *Wesen und Wirklichkeit des Menschen,* 1957, págs. 107-128. Göttingen.

SLÖK, JOH. "Das existenzphilos. Motiv im Denken Soeren Kierkegaards". *Orbis Litterarum.* T. 12, 1957, págs. 65-78. Kopenhagen.

SLÖK, JOH. "Kierkegaards Bestimmung des Begriffes 'Gottes Wort' ". *Orbis Litterarum,* t. X, 1955, págs. 236-245. Kopenhagen.

STANFORD, DEREK. "The aesthetics of Kierkegaard". *Twentieth Century,* N. 903, págs. 348-54. London.

STORCH. "Kierkegaard und die Kirche". *Pastoralblätter,* 95. J. 1955, págs. 604-606. Stuttgart.

THEUNISSEN, MICHAEL. "Das Kierkegaard-Bild in der neueren Forschung und Deutung", 1945/57. *Vierteljahresschrift,* 1958. Stuttgart.

THULSTRUP, NIELS. "Theological and philosophical Kierkegaardian studies in Scandinavia 1945-53". *Theology to-day,* vol. 12, 1955, págs. 297-311. Lancaster.

THULSTRUP, NIELS. "Kierkegaards Verhältnis zu Hegel". *Theologische Zeitschrift.* H. 3, 1957, págs. 200-227. Basel.

THULSTRUP, NIELS. "Die historische Methode in der Kierkegaard Forschung". *Orbis Litterarum,* 1955. Kopenhagen.

TIELSCH, E. "Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe". *Zeitschrift für philos. Forschung.* H. 2, 1957, págs. 161-188. Meisenheim/Glan.

VITA, L. W. "Vida, obra e messagem de Kierkegaard". *Revista Brasileira de Filosofia,* vol. VI, fasc. I, 1956. São Paulo.

WAHL, JEAN. "Kierkegaard et le romantisme". *Orbis Litterarum.* T. X, 1955, págs. 197-302. Kopenhagen.

WEIDMANN, M. "Kierkegaard heute. Zu seinem 100. Todestag". *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1955. Basel.

WERNER, CHARLES. "L'héritage de Kierkegaard". *Cahiers Protestants*, A. 39, 1955, págs. 261-275. Lausanne.

WILD, JOHN. "Kierkegaard and contemporary existentialist philosophy". *Anglican Theolog. Review*, vol. 38, 1956, págs. 15-32. Evanston.

5) TESIS DOCTORALES SOBRE KIERKEGAARD NO PUBLICADAS

ANZ, WILHELM. *Die Wiederholung der Sokratischen Methode durch Soeren Kierkegaard*. Marburg, 1952.

BRAUN, GÜNTER. *Der Begriff des Humors in Soeren Kierkegaard's Werk und die Bedeutung des Humors für dieses*. Mainz, 1953.

GRIESS, LUDWIG. *Liebe als Freiheit. Eine Kierkegaard-Aneignung*. Heidelberg, 1939.

HANSEN, SIEGFRIED. *Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Soeren Kierkegaards*. Kiel, 1954.

KIRBACH, ERNST HELMUT. *Die ethischen Grundansichten Soeren Kierkegaards*. Giessen, 1927-28.

KUNNETH, WALTER. *Die Lehre von der Sünde, dargestellt an der Lehre Soeren Kierkegaards in ihrem Verhältnis zur Lehre der neuesten Theologie*. Erlangen, 1927.

LAPORTE, ANDRÉ. *Trois témoins de la liberté: Erasme de Rotterdam, Martin Luther, Soeren Kierkegaard*. Genève, 1949.

MEERPOHL, BERNHARD. *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Soeren Kierkegaards*. Münster, 1934.

MEUSERS, KARL. *Der existierende Denker bei Soeren Kierkegaard*. Köln, 1925.

NIESSEN, ELISABETH. *Der anthropologische Geistbegriff bei Soeren Kierkegaard*. Bonn, 1938.

REST, WALTER. *Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren, dargestellt am Leben und Werk Soeren Kierkegaards*. Münster, 1937.

SACK, MAX. *Die Verzweiflung. Eine Untersuchung ihres Wesens und ihrer Entstehung*. Mit einem Anhang: *Soeren Kierkegaards "Krankheit zum Tode"*. München, 1931.

SAUER, RALPH-WERNER. *Die Ansätze zu einer Bestimmung der Geschichtlichkeit im Denken Soeren Kierkegaards*. Freiburg i. Braisg., 1953.

SAWATZKI, GÜNTHER. *Das Problem des Dichters Soeren Kierkegaard bis 1841*. Danzig, 1933.

SEIFERT, HANS. *Die Konkretion des Daseins bei Soeren Kierkegaard.* Erlangen, 1929.

SIEBER, FRITZ. *Der Begriff der Mitteilung bei Soeren Kierkegaard.* Heidelberg, 1938.

SCHLECHTA, EVA. *Die Systemproblematik bei Soeren Kierkegaard.* München, 1955.

SCHMID. *Introduction à Kierkegaard.* Neuchâtel, 1949.

SCHUCKLER, GEORG. *Die Existenzkategorie der Wiederholung, dargestellt am Werk Soeren Kierkegaards.* Bonn, 1952.

SCHWEICKERT, ALFRED. *Soeren Kierkegaard. Soziologie der Ethik.* Heidelberg, 1924.

STRUVE, WOLFGANG. *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretation zu Kierkegaard und Nietzsche.* Freiburg i. Brsg., 1948.

VOGT, ANNEMARIE. *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard.* Giessen, 1936.

WELTEN, HANS. *Wie kommt es zum Glauben? Das Problem der subjektiven Aneignung des Heils bei einigen Theologen des 19. und 20. Jhrh.* Zürich, 1949.

WÜNSCHE, HORST. *Der Begriff der Angst und seine Stellung im Kierkegaardschen Philosophieren.* Mainz, 1953.

WÜSTEN, EWALD. *Die Bedeutung der Subjektivität für die christliche Wahrheitsfrage. Eine Studie über Soeren Kierkegaard.* Heidelberg, 1924.

6) OBRAS DE UNAMUNO, INCLUIDO EL EPISTOLARIO [1]

a) OBRAS PUBLICADAS POR UNAMUNO:

En torno al casticismo. Ensayo. Madrid, 1895.

Paz en la guerra. Novela. Madrid, 1897.

[1] La edición de las *Obras Completas* de Unamuno, en 14 volúmenes, está siendo llevada a cabo por la editorial Vergara por concesión de la editorial Afrodisio Aguado, S. A., Madrid. Hasta el presente han aparecido 10 volúmenes. Con anterioridad a esta edición en curso, la misma editorial Afrodisio Aguado había comenzado otra de idénticas características aunque diferente distribución, pero de la que sólo llegó a publicar 7 volúmenes. Esta edición de Afrodisio Aguado es la que nosotros hemos utilizado junto con los dos volúmenes de *Ensayos* de Aguilar, S. A. de Ediciones, Madrid. Una parte de las Obras de Unamuno está recogida también en diversos volúmenes de la Colección Austral, Espasa Calpe, S. A., así como en los 4 volúmenes de Artículos publicados en Buenos Aires (1954) bajo el título *De esto y de aquello.*

Nicodemo el fariseo. Ensayo. Madrid, 1899.
De la enseñanza superior en España. Ensayo. Madrid, 1899.
Tres ensayos: "¡Adentro!", "La ideocracia", "La fe". Ensayo. Madrid, 1900.
Amor y pedagogía. Novela. Madrid, 1902.
Paisajes. Artículos. Salamanca, 1902.
De mi país. Artículos. Madrid, 1903.
Vida de Don Quijote y Sancho. Ensayo. Madrid, 1905.
Poesías. Verso. Bilbao, 1907.
Recuerdos de niñez y de mocedad. Autobiografía. Madrid, 1908.
La Esfinge. Teatro. 1909.
La difunta. Teatro. 1909.
Mi religión y otros ensayos. Artículos. Madrid, 1910.
Rosario de sonetos líricos. Verso. Madrid, 1911.
Por tierras de Portugal y de España. Artículos. Madrid, 1911.
Soliloquios y conversaciones. Artículos. Madrid, 1911.
Contra esto y aquello. Artículos. Madrid, 1912.
Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Ensayo. Madrid, 1913.
El espejo de la muerte. Novela. Madrid, 1913.
La venda. Teatro. Madrid, 1913.
La princesa doña Lambra. Teatro. Madrid, 1913.
Niebla. Novela. Madrid, 1914.
Ensayos. Ensayo. Madrid, 1916-1918.
Abel Sánchez. Novela. Madrid, 1917.
El Cristo de Velázquez. Verso. Madrid, 1920.
Tres novelas ejemplares y un prólogo. Novela. Madrid, 1920.
La tía Tula. Novela. Madrid, 1921.
Fedra. Teatro. Madrid, 1921.
Soledad. Teatro, 1921.
Raquel. Teatro, 1921.
Sensaciones de Bilbao. Artículos, 1922.
Andanzas y visiones españolas. Artículos. Madrid, 1922.
Aforismos y definiciones. 1923.
Rimas de dentro. Verso. Valladolid, 1923.
Teresa. Verso. Madrid, 1923.
Alrededor del estilo. Artículos, 1924.
De Fuerteventura a París. Verso. París, 1925.
La agonía del Cristianismo. Ensayo. París, 1925.
Cómo se hace una novela. Ensayo. París, 1925.

Tulio Montalbán y Julio Macedo. Teatro. San Sebastián, 1927. (Reeditada en 1930 con el título *Sombras de sueño.)*
Romancero del destierro. Verso. Buenos Aires, 1928.
Dos artículos y dos discursos. Artículos. Madrid, 1930.
El Otro. Teatro. Madrid, 1932.
San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más. Novela. Madrid, 1933.
Medea. Teatro. Madrid, 1933.
El hermano Juan o El mundo es teatro. Teatro. Madrid, 1934.
Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1934-1935, en la Universidad de Salamanca. Salamanca, 1934.

b) OBRAS PUBLICADAS DESPUES DE SU MUERTE:

La ciudad de Henoc. Artículos. México, 1941.
Cuenca Ibérica. Artículos. México, 1943.
Temas argentinos. Artículos. Buenos Aires, 1943.
Paisajes del alma. Artículos. Madrid, 1944.
Visiones y comentarios. Artículos. Buenos Aires, 1949.
De esto y de aquello. Artículos. Vol. I, II, III, IV. Buenos Aires, 1954.
Cancionero. Verso. Buenos Aires, 1953.
Teatro: Fedra - Soledad - Raquel encadenada - Medea. Teatro, Barcelona, 1954.
Teatro completo. Aguilar. Madrid, 1959.
Mi vida y otros recuerdos personales (2 tomos). Buenos Aires, 1959.

c) EPISTOLARIO DE UNAMUNO

Carta a Lino Abeledo. AMARANTO A. ABELEDO: "Un cuáquero en la Universidad de Salamanca. Referencias de M. de Unamuno". *La Nueva Democracia,* New York, julio 1951.
Cartas a Juan Arzadun. *Sur,* núms. 119-120. Buenos Aires, set.-oct. 1944.
Cartas a Azorín. *La Estafeta Literaria,* núm. 11. Madrid, 25 agosto 1944.
Carta a Ramón de Basterra. GUILLERMO DÍAZ-PLAJA: *La poesía y el pensamiento de Ramón de Basterra.* Barcelona, 1941.
Carta a José Bergamín. *Revista Nacional de Caracas.* Caracas, nov.-dic. 1946.
Cartas a Clarín. *Epistolario a Clarín.* Madrid, 1941.
Cartas a Rubén Darío. ALBERTO GHIRALDO: *El archivo de Rubén Darío.* Buenos Aires, 1945.
Cartas a Fernando Díaz de Mendoza. *Correo Literario,* núm. 71. Madrid, mayo 1953.
Cartas a Nin Frías. PEDRO BADANELLI: *Trece cartas inéditas del muy vascongado don Miguel de Unamuno.* Santa Fe, 1944.

Cartas a Ganivet. M. de Unamuno y A. Ganivet: "El porvenir de España" (MIGUEL DE UNAMUNO: *Obras Completas*, IV, 395-98).

Cartas a Ganivet. A. GALLEGO MORELL: "Tres cartas inéditas de Unamuno a Ganivet". *Insula*, núm. 35. Madrid, nov. 1948.

Cartas a García Monge. *Repertorio Americano*. San José de Costa Rica, 26-3-38.

Cartas a Casimiro González Trilla. H. BENÍTEZ: "Nuevo palique unamuniano" (Introducción a doce cartas de Unamuno a González Trilla). *Revista de la Univ. de Buenos Aires*, VII, 479-551. Buenos Aires, 1950.

Carta a Guillermo Graell Moles. *Destino*, núm. 666. Barcelona, 13-5-1950.

Carta a Max Grillo. M. GRILLO: "Conversando con Unamuno". *Revista de América*. Bogotá, octubre 1945.

Carta a Angelo de Gubernatis. *El Español*, núm. 43. Madrid, 21 agosto 1943.

Carta a Nicolás Guillén. N. GUILLÉN: *El son entero*. Buenos Aires, 1947.

Cartas a Ernesto A. Guzmán. *Boletín del Instituto Nacional*, XIV, núms. 34-36. Santiago de Chile, 1949.

Carta a F. Iscar Peyra. E. SALCEDO: "Casi al final". (Al margen de una carta inédita de Unamuno.) *Insula*. Madrid, 15 abril 1952.

Cartas a Pedro Jiménez Ilundáin. H. BENÍTEZ: *El drama religioso de Unamuno*, 199-458. Buenos Aires, 1949.

Cartas a M. Machado. *Correo Literario*. Madrid, 15 abril 1952.

Cartas a Juan Maragall: *Epistolario entre Miguel de Unamuno y Juan Maragall*. Barcelona, 1951.

Carta a Joaquín Maurín. *La Torre*, I, núm. 4, 189-190. Pto. Rico, 1953.

Cartas a Ramón Menéndez Pidal. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL: "Recuerdos referentes a Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, II, 5-12. Salamanca, 1951.

Cartas a Camille Pitollet. C. PITOLLET: "De mis memorias". *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XXVIII, 50-98. Santander, 1952.

Carta a Eugenio F. de la Pumariega, E. RANCH: "Sobre una carta de don Miguel de Unamuno". *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXVII, 230-233. Castellón de la Plana, 1951.

Carta a José Enrique Rodó. POMPEYO CRUZ: "Unamuno epistolar". *El Español*, núm. 166. Madrid, 29 dic. 1945.

Cartas a Luis Ruiz Contreras. L. RUIZ CONTRERAS: *Memorias de un desmemoriado*, 149-182. Madrid, 1946.

Carta a Mario Santa Cruz. *Repertorio Americano*, XLVIII, 167. San José de Costa Rica, 1954.

Cartas a Teixeira de Pascoaes. JOAQUÍN DE CARVALHO: "Marginalia. Duas cartas inéditas de Miguel de Unamuno". *Revista Filosófica*, 5, 177-180. Coimbra, 1952.

Cartas a Teixeira de Pascoaes. *Indice*, núms. 65-66. Madrid, julio-agosto 1953.

Cartas al Dr. José Torras y Bages, Obispo de Vich. J. ROIG GIRONELLA, S. J. "Dos cartas inéditas entre Unamuno y el Dr. Torras y Bages". *Pensamiento*, VII, 355-365. Madrid, 1951.

Carta a Federico Urales. F. URALES: *Evolución de la Filosofía en España*. T. II, 205-209. Barcelona, 1934.

Cartas a Miguel Utrillo. M. UTRILLO (hijo): "Unamuno-Utrillo, o nada más que un hombre". *La Estafeta Literaria*, núm. 39. Madrid, 30 dic. 1945.

Carta a Emilio F. Vaamonde. *Madrid Cómico*. Madrid, 16 abril 1898. (Recogida por F. MOTA: *Papeles del 98*. Madrid, 1950.)

Fragmentos de cartas de Unamuno. BERNARDO G. DE CANDAMO: "Unas cartas de Unamuno". *Santo y Seña*. Madrid, 20 noviembre 1941.

7) OBRAS SOBRE UNAMUNO

ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno". (Estudio dedicado a Unamuno en *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, 1952.)

BALSEIRO, JOSÉ A. *El Quijote de la España contemporánea: Miguel de Unamuno*. Madrid, 1935.

BAREA, ARTURO. *Unamuno*. Cambridge, 1952.

BENÍTEZ, HERNÁN. *El drama religioso de Unamuno*. Buenos Aires, 1949.

BENITO DURÁN, A. *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno. Idearío filosófico de Unamuno en la "Vida de Don Quijote y Sancho"*. Granada, 1953.

BENLLIURE Y TUERO, MARIANO. *El ansia de inmortalidad*. Madrid, 1916.

BRENNES, EDIN. *The tragic sense of life in Miguel de Unamuno*. Toulouse, 1931.

CALVETTI, CARLA. *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*. Milano, 1955.

CIRARDA Y LACHIONDO, JOSÉ M. *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*. Vitoria, 1948.

CLAVERÍA, CARLOS. *Temas de Unamuno*. Madrid, 1953.

ESCLASANS, AGUSTÍN. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires, 1947.

FERNÁNDEZ PELAYO, HIPÓLITO. *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*. Salamanca, 1961.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Buenos Aires, 1957.

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO. *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*. Comillas, 1948.

GONZÁLEZ RUANO, CÉSAR. *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno.* Madrid, 1930.

GRANJEL, LUIS S. *Retrato de Unamuno.* Madrid, 1957.

INSÚA, R. *Miguel de Unamuno. El hombre y la obra.* Guayaquil, 1947.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *La generación del noventa y ocho.* Madrid, 1945.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO. "Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada". (Estudio contenido en *La espera y la esperanza.* Madrid, 1957.)

LÁZARO ROS, AMANDO. "Unamuno, filósofo existencialista". (Apéndice a la ed. esp. de la obra de MARJORIE GRENE: *El sentimiento trágico de la existencia. Existencialismo y existencialistas,* 205-295. Madrid, 1952.)

MACKAY, JOHN. "Miguel de Unamuno" (en el libro: *Christianity and the Existentialism,* New York, 1956).

MADRID, FRANCISCO. *Genio y figura de don Miguel de Unamuno.* Buenos Aires, 1943.

MANYÁ, JOAN. *La teología de Unamuno.* Barcelona, 1960.

MARÍAS, JULIÁN. *Miguel de Unamuno.* Madrid, 1943.

MARÍAS, JULIÁN. *Filosofía actual y existencialismo en España.* Madrid, 1955.

MARRERO, VICENTE. *El Cristo de Unamuno.* Madrid, 1960.

MEYER, FRANÇOIS. *L'ontologie de Miguel de Unamuno.* Paris, 1955. Trad. esp. Madrid, Gredos, 1962.

MOELLER, CHARLES. "Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada". (Estudio dedicado a Unamuno en *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* T. IV, Madrid, 1960.)

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO. *Miguel de Unamuno.* Milán, 1956.

NAVASCUÉS, LUIS J. *De Unamuno a Ortega y Gasset.* New York, 1951.

OROMÍ, MIGUEL. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno.* Madrid, 1943.

ROMERO FLORES, H. R. *Notas sobre la vida y la obra de un máximo español.* Madrid, 1941.

SÁNCHEZ BARBUDO, ANTONIO. *Estudios sobre Unamuno y Machado.* Madrid, 1959.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO. "Miguel de Unamuno, il cavaliere della fede folle" (Estudio contenido en *La filosofia oggi,* 144-174. Milano, 1945).

SERRANO PONCELA, SEGUNDO. *El pensamiento de Unamuno.* México, 1953.

TILGHER, A. "M. de Unamuno o il sentimento tragico della vita". (Estudio contenido en *Filosofi e moralisti del novecento.* Roma, 1932.)

URALES, FEDERICO. *Evolución de la filosofía en España.* Vol. II, 203-215, Barcelona, 1934.

ZUBIZARRETA, ARMANDO F. *Unamuno en su "Nivola".* Madrid, 1960.

ZUBIZARRETA, ARMANDO F. *Tras las huellas de Unamuno.* Madrid, 1960.

8) ARTICULOS SOBRE UNAMUNO

AJA, PEDRO V. "Unamuno y la inmortalidad del hombre concreto". *Revista Cubana de Filosofía*, 2, 25-29, 1951.

ALARCO, LUIS F. "Miguel de Unamuno y el sentido de la existencia". *Mar del Sur*, núm. 9, 35-65. Lima, 1950.

ALCORTA, J. IGNACIO. "El existencialismo, filosofía del pecado original". *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 41, págs. 169-178. Madrid, 1953.

ALONSO-FUEYO, S. "Existencialismo español: Ortega y Gasset, Unamuno y Xavier Zubiri". *Saitabi*, enero-junio. Valencia, 1949.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. "La actitud ética y la actitud religiosa". *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 54, junio. Madrid, 1954.

ARÍSTIDES, JULIO. "Miguel de Unamuno: Magnitud del hombre a través de su creación". *Euterpe*, núm. 2, julio-agosto. San Martín (Argentina), 1949.

AZAOLA, JOSÉ MIGUEL DE. "Unamuno et l'existentialisme". *La vie intellectuelle*, XXIV, núm. 1. Paris, 1953.

BENARDETE, M. J. "Personalidad e individualidad en Unamuno". *Rev. Hispánica Moderna*. I, 25-39. New York, 1934.

BENÍTEZ, HERNÁN. "¿Razón y fe?" *Rev. de la Univ. de Buenos Aires*, XIII, 1953.

BLANCO AGUINAGA, CARLOS. "Interioridad y exterioridad en Unamuno". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII, 686-701, 1953.

BRENES, VÍCTOR. "El concepto de la fe según Miguel de Unamuno". *Revista de Filosofía de la Univ. de Costa Rica*. Vol. II, núms. 5-8. San José, 1959-1960.

CALZADA, JULIO DE LA. "El sentimiento de la naturaleza unamuniano". *Boletín de Edif. e Inst. Evangélica*, núm. 15, julio-agosto. París, 1952.

CAMBÓN SUÁREZ, SEGUNDO. "Sobre la religión de Unamuno". *Boletín de la Univ. Compostelana*, núm. 63. Santiago, 1955.

COROMINAS, PEDRO. "La trágica fí de Miguel de Unamuno". *Revista de Catalunya*, 83, 155-170. Barcelona, 1938. (Reproducido en castellano, en *Atenea*, LIII, 101-114. Concepción (Chile), 1938).

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL. "La misión socrática de don Miguel de Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, III, págs. 41-53. Salamanca, 1952.

Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno. I-X (1948-1960). Salamanca.

CURTIUS, ERNST ROBERT. "Ueber Unamuno". *Die Neue Rundschau*, Berlin, febrero 1926.

CURTIUS, ERNST ROBERT. "Unamuno y Alemania". *Gaceta literaria*. Madrid, 15-3-30.

CURTIUS, ERNST ROBERT. "Kritische Essays zur europäischen Literatur", 224-246. Bern, 1950.

CURTIUS, ERNST ROBERT. "Miguel de Unamuno excitator Hispaniae". *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 60. Madrid, 1954.

EMMANUEL, PIERRE. "La théologie quichottesque d'Unamuno". *Esprit*, XXIV, 345-55. Paris, 1956.

GARCÍA ASTRADA, A. "Aspectos metafísicos del pensamiento de Unamuno". *Humanitas*, núm. 7, año III. Tucumán, 1956.

GARCÍA BLANCO, MANUEL. "Don Miguel de Unamuno y sus poesías". *Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras*, 8, 1954.

GARCÍA BLANCO, MANUEL. "La cultura alemana en la obra de Unamuno". *Romanistisches Jahrbuch*, VIII, Hamburg, 1957.

GARCÍA BLANCO, MANUEL. "Crónica unamuniana". (En cada uno de los números de los *Cuadernos de la Cátedra.)*

GARCÍA CAMINO, GERARDO. "Unamuno y su inmortalidad". *Alcántara*, núm. 18, abril. Cáceres, 1949.

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO. "¿Qué es Unamuno? Evolución y crítica en torno a su actitud religiosa". *Razón y Fe*, CXLV, 230-238. Madrid, 1952.

GRANJEL, LUIS S. "Patografía de Unamuno". *Imprensa Médica*, XVII, 663-71. Lisboa, 1953.

GUY, ALAIN. "Miguel de Unamuno, pélerin de l'absolu". *Cuadernos de la Cátedra*, I, 75-102. Salamanca, 1948.

HOMMEL, H. "Unamuno und das Christentum". *Die christl. Welt*, 14, 8, 1930.

HORST, K. G. "Der Traum Gottes. Rückblick auf M. de Unamuno". *Wort und Wahrheit*, V, págs. 508 sigs., 1950.

IBÉRICO, M. "La inquietud religiosa de Miguel de Unamuno". *Nueva Revista Peruana*, I, 23-56. Lima, 1929.

IRIARTE, J. AG. "En torno a la filosofía existencial: Heidegger y Unamuno". *Razón y Fe*, nov. 1937.

ITURRIOZ, JESÚS. "Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos". *Razón y Fe*, CXXXII, 103-104. Madrid, 1944.

JOHNSON, W. O. "Vida y ser en el pensamiento de Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra*, VI. Salamanca, 1955.

LANDA CAMBLOR, JESÚS. "La inmortalidad de Unamuno". *Crisis*, núm. 10, abril-junio. Madrid, 1956.

LANDSBERG, PAUL L. "Reflexiones sobre Unamuno". *Cruz y Raya*, núm. 31-10-1935.

LANDSBERG, PAUL L. "A propósito de Unamuno". *España Peregrina*, I, 105. México, 1940.

LEGENDRE, MAURICE. "La religión de Miguel de Unamuno". *Spes Nostra*, I, 8-24. Madrid, 1944.

LUQUE, FR. LUIS DE FÁTIMA. "¿Es ortodoxo el "Cristo" de Unamuno? (Comentarios a un poema)". *Ciencia Tomista*, 64, 65-83. Salamanca, 1943.

MARÍAS, JULIÁN. "Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno". *La Nación*. Buenos Aires, 30 mayo 1954.

MASINI, FARRUCCIO. "L'esistenzialismo spagnuolo di Unamuno". *Cuadernos de la Cátedra*, VI. Salamanca, 1955.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. "A la muerte de Unamuno (1937)". *Obras Completas*, V, 261-263. Madrid, 1947.

PÉREZ SENAC, ROMÁN. "Unamuno y el existencialismo". *El País*, 22-II-1957. Montevideo.

PREDMORE, RICHARD L. "Flesh and Spirit in the Works of Unamuno". *Publications of Modern Language Association*, LXX, núm. 4, sept. 1955.

PUTNAM, SAMUEL. "Unamuno y el problema de la personalidad". *Revista Hispánica Moderna*, I, 103-110. New York, 1935.

ROCAMORA, PEDRO. "Unamuno, entre la contradicción y la fe". ABC, 6 febr. 1952.

SCHAFFER, ANA TERESA. "Algunas notas sobre el problema de la eternidad en Miguel de Unamuno". Bernard College. New York, 1956.

SCHRAM, EDMUND. "Unamunos Essay 'Mi religión' ". *Wissenschaftliche Zeitschrift*. Jena, 1955-1956.

SERRANO PONCELA, SEGUNDO. "El "Dasein" heideggeriano en la generación del 98". *Sur*, XVIII, 35-57. Buenos Aires, 1950.

SEVILLA BENITO, FRANCISCO. "La idea de Dios en Don Miguel de Unamuno". *Revista de Filosofía*, núm. 42, julio-setiembre. Madrid, 1952.

SEVILLA BENITO, FRANCISCO. "El sufrimiento como atributo de la divinidad en la filosofía de don Miguel de Unamuno". *Norma*, nov.-dic., Granada, 1953.

SEVILLA BENITO, FRANCISCO. "La fe en don Miguel de Unamuno". *Crisis*, número 3, julio-sept. Madrid, 1954.

SEVILLA BENITO, FRANCISCO. "Los problemas de la vida futura del hombre según Miguel de Unamuno". *Giornale di Metafisica*, núm. 6, nov.-dic. Génova, 1955.

SEVILLA BENITO, FRANCISCO. "La esencia de Dios según Miguel de Unamuno". *Augustinus*, I, 83-102. Madrid, 1956.

SOLÁ, FRANCISCO. "Falso y verdadero concepto del pecado". *Cristiandad*, números 312-313 (15 marzo y 1 abril 1957). Barcelona.

TUCCI, ROBERTO. "Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione". *Civiltà Cattolica*, págs. 630-645. Roma, 1957.

9) TESIS DOCTORALES Y MONOGRAFIAS SOBRE UNAMUNO

ABELLÁN GARCÍA, JOSÉ LUIS. *Interpretación de Unamuno a la luz de la psicología individual.* Tesis doctoral de la Universidad de Madrid, 1960.

AFONSO DOS REIS, MARÍA M. *O Homem em Miguel de Unamuno.* Tesis de la Universidad de Coimbra, 1952.

CARDIS, MARIANNE. *El paisaje en la vida y en la obra de Miguel de Unamuno.* Tesis de la Universidad de Leeds.

COLLADO, JESÚS-ANTONIO. *Das metaphysische Problem des Menschen bei M. de Unamuno.* Tesis doctoral de la Universidad de Munich, 1956.

GARCÍA BLANCO, MANUEL. Tesis sobre Unamuno en varias Universidades. Cf. *Cuadernos de la Cátedra,* VIII. Salamanca, 1958.

JOYCE, KATHELEN MARY. *Don Miguel de Unamuno, poetry of conflict.* Tesis de la Universidad de Wisconsin, 1944.

KESSEL, J. *Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie.* Tesis de la Universidad de Bonn, 1937.

LEDERER, HELGA. *Miguel de Unamuno und sein religiöses Problem.* Tesis de la Universidad de Maguncia, 1959.

MALONEY, RAYMOND L. *Unamuno, Creator and Re-creator of Books.* Tesis de la Universidad de Colorado, 1954.

NÜRNBERG, MAGDA. *Miguel de Unamuno als Romanschriftsteller.* Tesis de la Universidad de Maguncia, 1951.

RUNCINI, R. *Idealità e realità nel pensiero di Miguel de Unamuno.* Tesis doctoral de la Universidad de Nápoles, 1953.

SABATER, JEAN B. *L'amour et la mort chez Miguel de Unamuno.* Tesis de la Universidad de Toulouse, 1957.

SÁNCHEZ ARJONA, ANTONIO. *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos: Unamuno.* Tesis doctoral de la Universidad de Madrid, 1958.

SCHMIDL, GREGOR. *Das Spaniertum von Miguel de Unamuno.* Tesis doctoral de la Universidad de Erlangen, 1955.

SEDWICK, FRANK. Tesis sobre don Miguel de Unamuno y sus obras, leídas en las Universidades norteamericanas hasta febrero de 1955. Cf. *Cuadernos de la Cátedra,* VIII. Salamanca, 1958.

VILLALOBOS PISANO, DELIA L. *La soledad en la poesía de Unamuno.* Tesis de la Universidad de Madrid, 1960.

10) ARTICULOS SOBRE KIERKEGAARD Y UNAMUNO

CALTOFEN, R. "Miguel de Unamuno: der Mann, welcher Loyola, Pascal und Kierkegaard war und der Romane schrieb". *Welt-Stimmen*, págs. 145-151. Stuttgart, 1954.

ERRO, C. A. "Unamuno y Kierkegaard", *Sur*, pág. 7. Buenos Aires, oct. 1938.

ESTELRICH, J. "Kierkegaard y Unamuno". *Gaceta literaria*, 15-3-1930.

ESTELRICH, J. "Kierkegaard en España". *Destino*, 9 agosto 1947.

FARRÉ, L. "Unamuno, W. James y Kierkegaard". *Cuadernos hispanoamericanos*, núms. 57 y 58. Madrid, 1954.

FASEL, A. "Observations on Unamuno and Kierkegaard". *Hispania*, págs. 443-50. Stanfort, California, 1955.

GONZÁLEZ CAMINERO, N. "Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo". *Pensamiento*, oct.-dic. 1949.

MAC GREGOR, J. "Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno". *Filosofía y Letras*, XXII, 203-219. México, 1951.

MESNARD, P. Y RICARD, R. "Aspects nouveaux d'Unamuno". *La vie intellectuelle*, a. XIV, 2, págs. 112-139. Paris, 1946.

MEYER, F. "Kierkegaard et Unamuno". *Revue de littérature comparée*, XIX, págs. 478-492. Paris, 1955.

REZZO DE ERIKSEN, E. "Soeren Kierkegaard y Unamuno". *Dinamarca*, set. Buenos Aires, 1941.

SÁNCHEZ BARBUDO, A. "La intimidad de Unamuno: Relaciones con Kierkegaard y W. James". *Occidental*, 7, 10 sig. New York, 1949.

SÁNCHEZ BARBUDO, A. "Unamuno y Kierkegaard", y "Diferencia entre Unamuno y Kierkegaard", págs. 65-85, y 189-194, de *Estudios sobre Unamuno y Machado*. Guadarrama, 1959.

INDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN ... 7

LA DIALECTICA DE LA EXISTENCIA

I. — EL EXISTENTE Y EL EXISTIR ... 21
II. — EL "SÍ MISMO" EN SU DIALÉCTICO EXISTIR ... 30
III. — LA TEMPORALIDAD Y LA ETERNIDAD ... 56
IV. — LA CONCIENCIA DE EXISTENCIA ... 73

LA EXISTENCIA RELIGIOSA

LA EXISTENCIA RELIGIOSA EN EL NO-SER DEL PECADO ... 87

I. — LOS ANTECEDENTES DEL PECADO. LA ANGUSTIA COMO POSIBILIDAD ... 87
El primer pecado, 90. — El concepto de inocencia, 95. — El fenómeno de la angustia, 99. — El progreso de la angustia, 108. — La angustia en la generación, 115. — La superación de la angustia, 122.

II. — LA ANGUSTIA UNAMUNIANA ... 129

III. — LA ESENCIA DEL PECADO ... 143
El concepto socrático ... 154
La prosecución del pecado ... 160
La existencia de pecado ... 164
Dialéctica de los conceptos "desesperación", "angustia", "pecado" ... 174

IV. — SÍNTESIS COMPARATIVA DEL CONCEPTO DE PECADO: LUTERO — KIERKEGAARD — K. BARTH — LA DOCTRINA CATÓLICA ... 179

Págs.

V. — El concepto unamuniano de pecado 189
Unamuno y el tema del pecado 189
El sentimiento de pecado 192
El primer pecado 197
La existencia de pecado 202
El pecado como conocimiento y redención 208
La esencia del pecado 213
Ley y pecado 219
El pecado en el catolicismo y el protestantismo 224

VI. — El concepto kierkegaardiano de "suspensión de lo ético" ... 231
Vigencia absoluta de la Etica, 237. — Imparidad del individuo con lo ético, 238. — Imposibilidad de la mediación, 240. — Inseguridad radical en el obrar, 241. — Angustia subsiguiente, 243.

LA EXISTENCIA RELIGIOSA EN EL SER DE LA FE 247

I. — Los antecedentes de la fe. La cuestión del conocimiento 247
Subjetivismo existencial del conocimiento, 249. — Crítica de la objetividad del conocimiento, 252. — Crítica de la identidad de pensar y ser, 255. — Crítica de la identidad de sujeto y objeto, 260. — El concepto de razón, 263.

II. — La teoría unamuniana del conocimiento 268
El conocimiento como autopercepción, 269. — El conocimiento como necesidad de la existencia, 276. — El concepto de razón, 279.

III. — La dialéctica de la fe 283
La condición existencial precedente 283
La desesperación, 285. — La angustia, 286. — El pecado, 289. — El estado de suspensión, 290. — El conocimiento, 292.
El fundamento histórico de la fe 293
El devenir, 295. — El devenir histórico, 298. — Fe y devenir histórico, 301. — La historia revelada, 304. — Las generaciones de creyentes, 305. — Las fuentes de la revelación, 309.
El conocimiento de fe 313

Págs.

La esencia de la fe ... 320
La fe, paradoja absoluta, 324. — La fe, absurdo, 327. — La paradoja de la fe, causa del escándalo, 329.
Razón y fe ... 333
Certeza y duda en la fe ... 346
El objeto de la fe ... 350

IV. — SÍNTESIS COMPARATIVA DEL CONCEPTO DE FE: LUTERO — KIERKEGAARD — K. BARTH — LA DOCTRINA CATÓLICA ... 359

V. — EL PROBLEMA UNAMUNIANO DE LA FE ... 372
Evolución ideológica y crisis de fe ... 372
La inserción del problema de la fe en el sistema unamuniano. 390
Los fundamentos histórico y cognoscitivo de la fe ... 398
La esencia de la fe ... 409
El fondo vital en la fe, 411. — La fe fiducial y amorosa, 415. — La fe: creación y voluntad, 420. — Fe, gracia y renacimiento, 428.
Razón y fe ... 436
La incertidumbre de la fe ... 447

VI. — EL CONCEPTO DE VERDAD ... 457
Verdad: subjetividad, 458. — Verdad: autenticidad, 470. — Verdad: paradoja, 476.

LA META DE LA EXISTENCIA RELIGIOSA

I. — EL CONCEPTO DE META ... 483

II. — LA INMORTALIDAD PERSONAL ... 485
Las pruebas de la inmortalidad ... 492

III. — EL PROBLEMA DE DIOS ... 499
La esencia de Dios ... 502
La existencia de Dios ... 515
Las pruebas de la existencia de Dios ... 520

IV. — LA ESCATOLOGÍA: PAROUSÍA Y APOCATÁSTASIS ... 531

BIBLIOGRAFIA E INDICE

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO ... 541
INDICE GENERAL ... 569